Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ

Збірник наукових праць

ВИПУСК 27

Київ
2008

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ: Збірник наукових праць.
Випуск 27. – К.: УНІСЕРВ, 2008. – 162 с.

Редакційна колегія:
В.Ф.КОЛЕСНИК, д-р іст. наук (голова);
Г.А.СКРИПНИК, академік НАН України;
В.К.БОРИСЕНКО, д-р іст. наук (відповідальний редактор);
В.П.КАПЕЛЮШНИЙ, д-р іст. наук;
Л.Л.ЗАЛІЗНЯК, д-р іст. наук;
В.І.СЕРГІЙЧУК, д-р іст. наук;
В.В.ПИЛИПЕНКО, канд. іст. наук (відповідальний секретар)

Адреса редакційної колегії:
01033, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства

Рецензенти:
д-р іст. наук М.В.КУГУТЯК
д-р іст. наук О.М.ПОШИВАЙЛО

Видання здійснене за фінансової підтримки
першого заступника голови Голосіївської районної в м. Києві ради ДАНЕВИЧА Миколи Володимировича

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

Рекомендовано до друку Вченою Радою історичного факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

Постановою президії Вищої атестаційної комісії України від 9 червня 1999 р. № 1-05/7 збірник наукових праць включено до переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук за спеціальністю “історичні науки".
(Бюлетень ВАК України. – 1999. – № 4.)

Реєстраційне свідоцтво **№ 11061**, серія **КВ**

© УНІСЕРВ, 2008

З М І С Т

Скляр Володимир. Особливості етнічної самоідентифікації українців та росіян у сучасній Україні. ***5***

Кухаренко Світлана. Худоба в повір'ях і магії селян сучасної України. ***13***

Козакевич Олена. Трансформаційні процеси в українському традиційному мистецтві XX ст. (на прикладі бойківських в'язаних виробів та мережива). ***25***

Бойко Ігор. Деякі аспекти етнографічного районування українців південних схилів Карпат. ***32***

Ігнатенко Ірина. "Народна релігія" та теорія "двовір'я" у світлі сучасних етнографічних досліджень. ***39***

Лєснікова Ганна. Ліричний фольклор – структури і варіативність: до методики дослідження. ***45***

Юрченко Віталіна. Народні розваги на українському ярмарку (друга половина XIX – початок XX ст.). ***49***

Івацький Владислав. Дискусійність процесів формування національної ідентичності греків українського Північного Приазов'я. ***56***

Ханас Ірина. Історія поширення імен у м. Стрию на Львівщині наприкінці XX – на початку XXI ст. ***62***

Кітов Дмитро. Дніпро у сакральному бутті українців. ***70***

Литвинчук Наталія. Розвиток прядіння та ткацтва в селах Конотопщини. ***77***

Гончаревський Владислав. Україна в процесі європейської інтеграції: цивілізаційний вимір в сучасній вітчизняній історіографії. ***82***

Фіцак Інна. Поховальні традиції жителів міст Прикарпаття в XX столітті. ***89***

Рябчикова Фаїна. Діяльність етнографічного відділу Волинського науково-дослідного музею. ***94***

Гуменюк Олена. Українські студенти-емігранти в країнах Центрально-Східної Європи в 1920 – 1930-х роках. ***99***

Коровіна Катерина. "Родильний обряд" як етап соціалізації жінки: перехід до материнської субкультури. ***106***

Моїсеєнко Єлизавета. Проблеми етнології в сучасній науковій періодиці. ***110***

Аксьонова Наталя. Дослідження сучасних дитячих ігор: опис чи наратив. ***116***

Воропай Марина.Динаміка змін в родильній обрядовості українців Північно-Східної Слобожанщини у другій половині XX – на початку XXI століття. ***120***

Бабак Інна. Історичне значення тризуба як символу України. ***127***

Копцюх Богдан. Середовище прикарпатських етнонімних топонімів. ***130***

Мячикова Ирина. Графические мотивы архаической языческой символики восточнославянских племен. ***137***

Орлик Михайло. Фортеця святої Єлизавети та іноземна колонізація Південної України (третя чверть XVIII ст.). ***147***

Севастьянова Ірина. Роль України у забезпеченні російської армії під час російсько-турецької війни 1735 – 1739 років. ***152***

Гаук Антон. Святилища сучасних неоязичників в Україні. ***157***

Наші автори ***161***

Володимир СКЛЯР
Київ

ОСОБЛИВОСТІ ЕТНІЧНОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ УКРАЇНЦІВ ТА РОСІЯН У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

У статті розглядаються відмінності етнічної ідентифікації українців та росіян в сучасній Україні, у порівнянні з радянськими часами.

Ключові слова: Україна, українці, росіяни, етнічна ідентичність, адаптація, домінантний статус, асиміляція, рідна мова.

Розпад СРСР та здобуття Україною незалежності сприймався по-різному серед усього загалу. З одного боку, для переважної більшості українців та представників етнічних меншин, які пов'язували своє майбутнє з Україною, ці зміни сприймалися як відновлення історичної справедливості. Для значної частини росіян, а також зросійщених за свідомістю українців та представників інших етносів, які не ідентифікували себе з Україною, ці зміни не були такими однозначними.

Після розпаду СРСР у нових державах росіяни зіткнулися з раніше невідомою для них проблемою – необхідністю адаптації до нового мовного та культурного середовища. Відмінність України від інших новостворених держав пострадянського простору полягає не лише в наявності багаточисельної російської етнічної меншини, але й в існуванні значного числа етнічно маргіналізованих та асимільованих за мовою українців, для яких також виникла потреба пристосування до нових умов.

За визначенням американського дослідника Р.Скемергона домінантне становище в суспільстві може займати як більшість, так і меншість. В умовах бездержавності домінантною може бути "група меншості", більшість займає підпорядковане становище, тобто є "масовим етносом"[1]. До здобуття Україною незалежності українці залишалися "масовим етносом" чи "підпорядкованою більшістю", а росіяни мали статус домінантної меншини.

Від того, хто займав домінантне становище в суспільстві безпосередньо залежав і домінантний статус мови. Природно домінантною є мова етнічної більшості. Але якщо домінантне становище в суспільстві посідала меншина, то її мова також була домінантною. За цих умов процеси мовної асиміляції охоплювали підпорядковану більшість, як і інші етнічні меншини. Безпосереднім наслідком такого становища було те, що росіяни в Україні за радянських часів не зазнавали мовної асиміляції, навіть в умовах дисперсного розселення, і навпаки, українці, хоча й складали більшість, асимілювалися за мовою. У мовному середовищі інших етносів переважали процеси зросійщення, а не українізації, насамперед у містах.

Важливе значення для розуміння сутності етномовних процесів в сучасній Україні є використання класифікації за рівнем національної самосвідомості, яку запропонував український етносоціолог В.Б.Євтух ще в 1992 році[2]. До першої групи він відніс *ядро*, яке характеризується високим рівнем національної самосвідомості. Другу групу складає *маргінальний прошарок*, який є носієм змішаної етнічності. До третьої групи належать особи, які фактично втратили власну національну свідомість і визнають лише *етнічне походження*. Останню групу можливо визначити як особи із *залишковими ознаками етнічності*.

Як правило, на власних етнічних землях у власній державі весь етнос належить до етнічного ядра. За слушним висновком Г.Касьянова "формування громадянської (або політичної) нації

© Володимир Скляр

передбачає стандартну схему: етнічне ядро (українці) дає назву державі, а національні групи та меншини консолідуються навколо цього ядра у громадянську націю"[3]. Але довготривалий процес руйнування ядра українства гальмує процес їхнього перетворення в ядро сучасної української політичної нації. Розподіл за рівнем свідомості притаманний насамперед діаспорі. Але в умовах бездержавності, і як рецидив радянської доби, в сучасній Україні, серед українців зберігається такий розподіл за рівнем самосвідомості, який проявляється і в мовній компетенції, зокрема, в ступені мовної асиміляції.

Для етнічного ядра притаманна українська мова як рідна. В цілому в Україні частка українців з рідною мовою становила в 2001 році становила 85,16 %. Спостерігалася суттєва територіальна диференціація цього рівня. У західних областях він перевищував 99 %, в центральних – 95 %, а південно-східних – лише 66 %. У Криму та Донецькій області етнічне ядро українців вже стало меншим, ніж маргіналізований прошарок та групи із залишковими ознаками української етнічності[4].

Маргіналізація українців за мовою визначається заміною рідної української мови російською. При цьому українська мова зберігається як друга. У 2001 році серед українців частка тих, хто визнавав українську мову лише як другу становила 11,64 % (4 371 191 особа). Для осіб, які визнають лише власне етнічне походження, притаманна відсутність знання української мови навіть як другої. Рідною мовою ця група українців визнавала російську. За переписом 2001 року в цілому в Україні таких виявилося 3,20 % (1 199 774 особи). Для порівняння, в 1989 році українців із залишковою ознакою етнічності в мовному вимірі було значно більше 5,25 % (1 965 781 особа). За даними перепису 2001 року особливо багато їх було в Донецькій області – 420 416 осіб, що становило 15,34 % загальної чисельності українців, у Луганській – 176 174 осіб (11,97 %) та в АР Крим – 120 102 особи (24,40 %)[5].

Отже, як свідчить аналіз статистичних матеріалів перепису населення 2001 року, серед українців залишається значний прошарок осіб з українською мовою як другою, а також тих, хто є українцями лише за етнічним походженням. При цьому, якщо в західних та центральних областях їхня частка серед загальної чисельності українців є досить незначною, то в Криму та Донеччині вони вже становлять більшість. Їхня "українськість" обмежується в кращому випадку лише знанням української мови як другої та визнанням свого етнічного походження. За національною самосвідомістю вони перетворилися фактично на росіян українського етнічного походження.

За радянських часів за оцінкою російських етносоціологів Ю.В.Арутюняна та Л.М.Дробіжевої, "росіяни, де б вони не жили, більше відчували, що вони живуть "в своєму Союзі", а не республіці". Тому і "адаптація більшості росіян до інших етнічних середовищ національних республік була досить "неглибокою" і тому нестійкою"[6]. Розпад СРСР сприяв перетворенню росіян на етнічну меншину і втрату ними колишнього домінантного становища. Внаслідок цього, росіяни в нових державах переживають кризу етнічної ідентичності. За слушною думкою українського етносоціолога В.А.Арбєніної, "найбільш розповсюдженою травматичною проблемою для більшості представників російської діаспори в країнах нового зарубіжжя стала втрата звичної для них "першої ролі" в багатонаціональній державі. Характерно це і для значної частини росіян – громадян України"[7]. Зміна статусних позицій росіян впливала на те, що вони "починають гостро відчувати необхідність або переміни середовища, або більш повній і всебічній адаптації до іншого етнічного середовища, в якому вони живуть"[8].

Найбільш істотний вплив на скорочення чисельності росіян в Україні за 1989 – 2001 роки – на 26,61 % (3 333,8 тис. осіб)[9] мали не *депопуляційні* та *міграційні* процеси, а *етнічні процеси*, тобто зміни етнічної самоідентифікації. Серед росіян значне розповсюдження мали не лише ендогамні (моноетнічні), але й екзогамні (міжетнічні) родини. За даними перепису населення 2001 року лише 56,50 % росіян проживали в моноетнічних (ендогамних) родинах[10]. У результаті відродження української державності етнічні процеси набули природного характеру, коли корінна більшість асимілює етнічну меншість, насамперед через міжетнічні (екзогамні) шлюби. Діти в таких сім'ях мають подвійну етнічну ідентичність, але переважно визначають власне етнічне походження на користь домінантного етносу.

Частина росіян, які мали змішане етнічне походження, тобто були народжені в українсько-російських родинах, у 1989 році записалися росіянами, а в 2001 році визнали свою належність

до українців, що означало зміну їхньої етнічної самоідентифікації. Внаслідок цього, і загальна чисельність українців за 1989 – 2001 роки збільшилася *винятково* за рахунок російськомовних українців. Формально визнати власне українське етнічне походження значно простіше, ніж відновити втрачену раніше мову як рідну. За рахунок скорочення числа росіян в Україні зросла чисельність українців. І це зростання відбулося на тлі депопуляції серед українців, яка розпочалася ще з 1991 року, а серед сільського населення – з 1979 року[11]. Тобто, на зміни чисельності як українців, так і росіян упродовж 1989 – 2001 років найбільший вплив мали зміни етнічної самоідентифікації.

Варто підкреслити також, що переважна більшість росіян є мігрантами радянської доби та їхніми нащадками у першому поколінні. Так, за переписом 2001 року 3 371,1 тис. росіян, 40, 45 % їхньої загальної чисельності в Україні, народилися за її межами[12]. При чому в 19-ти із 24-х областей серед росіян переважали мігранти. Абсолютна більшість з них прибули в Україну у дорослому віці і тому не вивчали української мови в школі. У подібному становищі опинилися і росіяни, насамперед у Криму та Донбасі, які хоча й народилися в Україні, не знають української мови, бо не вивчали її в школі. У 60 – 80-ті рр. українська мова не була обов'язковим шкільним предметом, на відміну від російської.

До 1991 року росіяни не відчували себе етнічною меншиною, і в дійсності вони стали нею лише після здобуття незалежності України. З цих міркувань, росіяни в Україні фактично є меншиною в першому поколінні, насамперед з точки зору самоусвідомлення ними свого реального статусу. Здобуття Україною незалежності об'єктивно призвело усвідомлення необхідності адаптації до нових умов. Особливе занепокоєння ці зміни статусних позицій викликали в тих осіб, що посідали керівні посади і для збереження свого соціального статусу їм потрібно було знати українську мову. Найбільш повно ці враження виклав соціолог О.М.Шульга: "Доросла людина, яка опинилася в умовах кардинальних змін правової ситуації в ставленні до рідної мови чи функціонально першої мови, потрапляє в *стресове* становище. По-перше, вона відчуває себе ошуканою. Все її попереднє життя, виявляється, було зорієнтоване суспільством (точніше владними структурами радянського режиму – В.С.) неправильно. Реальна практика не вимагала від неї знання ще однієї мови, яка за мить стала такою важливою. По-друге, вона стоїть перед неподоланними труднощами: в 40 – 50-річному віці освоїти нову мову навряд чи вдається. І психологічно ця вимога переживається досить негативно. Те, що в молодому віці сприймається як природна потреба, в середньому віці розглядається як диктат, насилля, несправедливість. По-третє, особистість втрачає через погане знання мови перспективи професійного зростання, підвищення власного соціального статусу. Це призводить до згортання соціальної активності, до особистісних деформацій, а то й деградації"[13]. Тобто, головною причиною, що спонукає зросійщених за мовою активно протидіяти впровадженню державного статусу української мови є "небезпека" втратити високий соціальний статус. Тому, вся аргументація про "порушення" їхніх індивідуальних прав у використанні російської мови є нічим іншим як засобом збереження домінантного становища.

Після розвалу СРСР росіяни в усіх країнах пострадянського простору формально втратили статус домінантної меншини і перетворилися чи точніше знаходяться на шляху до перетворення на звичайну етнічну меншину. Усвідомлення цих змін викликає доволі різну реакцію: від розуміння необхідності пристосування до нових умов до активної протидії. "У новій ситуації в росіян виникає проблема потрійного вибору: або адаптація до іншомовного середовища, або обособлення, самоізоляція, або, нарешті, міграція"[14]. Єдиним оптимальним шляхом подолання цієї кризи є *інтеграція* (адаптація) до мовно-культурного середовища нових держав, при збереженні власної ідентичності як етнічної меншини. Прикладом інтеграції росіян на пострадянському просторі є становище частини молодого та середнього поколінь росіян в країнах Балтії, які намагаються отримати громадянство цих країн.

Всі інші шляхи спрямовані на недопущення змін статусних позицій: *Сегрегація* (самоізоляція) – характерна для представників старшого покоління та частини молодшого та середнього, які не можуть чи не хочуть інтегруватися до нового для них середовища (країни Балтії); *Міграція* – масове переселення на історичну Батьківщину спричинене не лише загостренням міжетнічних конфліктів, а існуванням істотних відмінностей в мові, культурі, ментальності, які гальмують процеси можливої інтеграції (Закавказзя, Середня Азія та Казахстан); *Сепарація* –

відокремлення разом з територією (Придністров'я); *Збереження статус-кво*, тобто становища домінантної меншини, цьому сприяло те, що росіяни та зросійщені за мовою та свідомістю так і залишилися при владі (Білорусь).

У сучасній Україні реалізуються декілька варіантів. *Інтеграційна* модель поведінки, на жаль, не переважає. Вона притаманна лише для частини росіян, які розселені переважно в західних областях, а також дисперсно в сільській місцевості та в невеликих містах інших областей, насамперед центральних. Серед старшого покоління російськомовців у містах Західної України характерна *сегрегація*. Для переважної більшості міст не лише південно-східних, але й центральних областей реалізується модель *збереження статус-кво*, тобто домінантного становища.

Але незважаючи на це, визначальною ознакою етнічних процесів у сучасній Україні стало зростання рівня адаптації росіян до нових умов – збільшення частки тих, хто визнавав українську мову як другу з 32,78 % у 1989 році до 54,83 % у 2001 році[15]. У Криму, Донбасі та у великих містах інших південних та східних областей цей рівень був істотно нижчим. При чому рівень мовної асиміляції (українізації) росіян залишався досить незначним, хоча і збільшився з 1,56 % у 1989 році до 3,94 % у 2001 році, переважно за рахунок західних та центральних областей[16].

Криза національної ідентичності в Україні притаманна насамперед не українцям, а росіянам та зросійщеним за мовою та самосвідомістю представникам інших етносів. Нав'язування українському суспільству деструктивної за своєю сутністю ідеї про "кризу ідентичності" українців в незалежній Україні відбувається з боку політиків, а також деяких науковців, які на власному прикладі відчувають кризу етнічної ідентичності. Для українців здобуття незалежності України означало початок подолання кризи ідентичності, в умовах якої вони знаходилися в добу бездержавності. За радянських часів на історичній Батьківщині українці мали статус масового етносу, яка зазнавала мовної та етнічної асиміляції. Незалежність України відкрила шлях для українців можливість перетворення з підпорядкованої на домінантну більшість.

У нових умовах криза ідентичності охопила насамперед маргиналізовані групи українців, які мають змішану, подвійну ідентичність. З одного боку, вони визнають власне українське етнічне походження, але з іншого боку за мовою та самосвідомістю скоріше належать до росіян. Роздвоєння ідентичності маргіналізованих груп українців "гармонізується" в ієрархії "українська етнічна самоідентифікація усвідомлюється як складова домінантної російської, причому складова меншовартісна, підпорядкована "вищій" статусом російській"[17].

Подолати стереотипи радянської доби, які за життя декількох поколінь перетворилися на "традицію", досить складно. "Дорослій людині доволі важко змінити звички і стереотипи, в тому числі і мовні. А російські мовні стереотипи досить сильні в будь-якій професійній сфері"[18]. Роздвоєність ідентичності створює суперечність у становищі цієї групи українців: вони не можуть повністю само ідентифікуватися ні з українцями, ні з росіянами. За радянських часів, в умовах домінування росіян зросійщені українці не відчували кризи ідентичності. Намагання належати не до "підпорядкованої більшості", а до "домінантної меншості" призводило до того, що "потребою ідентичності жертвували свідомо. Можливе відчуття етнічної та мовної неповноцінності компенсувалося відчуттям престижності російської мови. Оволодіння "чужою" престижною мовою підвищувало соціальний статус людини і не здавалося нещастям ні для неї особисто, ні для її оточення"[19]. Серед маргіналізових українців значне розповсюдження набув суржик, як ненормативне змішування української та російської мов. Що означає часткову втрату рідної української мови і одночасне неповне засвоєння російської мови.

Радянська політика стосовно українців була спрямована з одного боку на нав'язування ідеї про відсутність відмінностей між ними та росіянами, а з іншого боку – на існування істотних відмінностей між "західними" та "східними" українцями. До того ж велася активна пропаганда "віковічної дружби великого російського народу з українським", виховувалося ставлення до всього українського як до другорядного, порівняно з російським. Найбільш відверто це знайшло відображення в постановах ЦК КП(б)У з питань української літератури, мистецтва, історії, прийняті в 1946 – 1951 роках і які фактично діяли аж до скасування в червні 1990 року[20]. Зокрема, в постанові політбюро ЦК КП(б)У від 2 жовтня 1946 року "Про репертуар драматичних та оперних театрів УРСР" ставилося завдання "уделить особое внимание воспитанию трудящихся масс в духе нерушимой дружбы советских народов, *любви* к великому русскому

народу и *ненависти* ко всем врагам Советского строя, в том числе к злейшим врагам украинского народа украинско-немецким* националистам"[21], (курсив мій – В.С.) Таким вихованням "любові" до російського народу та "ненависті" до "націоналістів" не одного покоління українців повинні були "займатися" не лише театри, а вся наукова, освітянська та творча інтелігенція під невсипним контролем з боку партійних, а також репресивних органів. Про виховання любові до українського народу не йшлося.

Отже, нігілістичне ставлення українців до власної мови, культури, традицій не було природним, а стало результатом довготривалої політики російщення України, яку свідомо проводив радянський тоталітарний режим. У результаті цієї політики виник стійкий стереотип сприйняття російської мови і культури як своєї, рідної не лише для росіян, що було б цілком природно, але й для українців. Сформований за життя декількох поколінь українців в умовах бездержавності цей стереотип сприйняття накинутого чужого за своє виявився досить живучим і за часів незалежності України. Тому цілком слушною є думка Л.Т.Масенко про те, "щоб розлучитися з Росією, мало відокремитися від неї державним кордоном. Не менш важливо відділити українську культуру від російської в свідомості русифікованого (зросійщеного – В.С.) населення"[22].

Становище росіян як домінантної меншини в Україні в добу бездержавності сприяло широкому розгортанню процесів мовної та етнічної асиміляції українців. На відміну від Балтії, де зміни етнічного складу та мовної структури населення відбувалися в результаті масового заселення цих країн росіянами та представниками зросійщених за мовою представників інших етносів, в Україні за радянських часів ефективним засобом стало *поєднання міграцій з асиміляційними процесами в середовищі українців*, що найбільш активно відбувалася в містах.

Російськомовний характер урбаністичного середовища в Україні, який утворився за часів Російської імперії не міг змінитися за короткий час доби "українізації" 20-х рр. Урбанізація радянських часів сприяла збереженню домінування в мовному середовищі російської мови, незважаючи на те, що за чисельністю українці переважали росіян серед міського населення. Масова урбанізація (гіперурбанізація) в Україні, яка розгорнулася наприкінці 50-х років XX ст., супроводжувалася витісненням української мови не лише з вищої школи, а навіть із шкільництва. Домінування російськомовного середовища стало беззаперечним у містах, насамперед великих та середніх, спочатку на сході та півдні України, з 70-х років і в центральних областях, а у 80-ті роки охопило і найбільші міста в західних областях.

На відміну від інших країн Східної Європи, де вирішальна стадія урбанізації проходила в умовах існування власних національних держав, в Україні вона відбулася в радянські часи, в умовах тотального домінування російськомовного середовища. Масове переселення до міст селян, які займали нижчі щаблі суспільної піраміди, не могло привести до заміни російськомовного урбаністичного середовища на україномовне, незважаючи на кількісну перевагу українців, а навпаки сприяло прискоренню процесів їхньої мовної, а потім і етнічної асиміляції.

Відсутність дієвих механізмів для набуття українською мовою реального статусу державної, а також контролю за дотриманням мовного законодавства в сучасній Україні, призвело до збереження мовного середовища радянської доби, насамперед у містах. Російськомовна атмосфера урбаністичного середовища, яка формувалася протягом останніх десятиліть, зберігає досить значний інерційний вплив, і тому продовжує і за часів незалежності України чинити надзвичайно сильний спротив впровадженню української мови не лише як мови міжетнічного спілкування, але насамперед як єдиної функціональної мови в середовищі самих українців. На жаль, і в незалежній Україні, як і за радянських часів, українська мова так і не стала реально державною. Вона не лише не виконує повністю комунікативних функцій серед усього населення, але передусім і в мовному середовищі самих українців. Фрагментарний характер її функціонування в соціальному вимірі не сприяє встановленню стабільних міжпоселенських та міжрегіональних взаємозв'язків. У містах, за винятком західних областей, українці за мовою та національною самосвідомістю за часів незалежності фактично так і не

* Українсько-німецькими націоналістами в радянських документах повоєнного часу називалися вояки УПА, підпілля ОУН і навіть представники інтелігенції. На початку 50-х рр. радянська пропаганда відмовилася від цього незграбного штампу, бо як можна бути одночасно німецькими і українськими "націоналістами" та повернулася до "традиційного" визначення українських патріотів як "українських буржуазних націоналістів".

змінили статусу масового етносу (підпорядкованої більшості). А росіяни разом з маргиналізованими представниками інших етносів, насамперед зі зросійщеними за мовою та національною самосвідомістю українцями, зуміли зберегти домінантний статус.

Конфлікт інтересів у сучасній Україні між українцями за національною свідомістю та мовою з одного боку та росіянами за свідомістю та мовою, як російського, так і українського етнічного походження, зберігає латентний характер. Перші намагаються позбутися статусу підпорядкованої більшості (масового етносу), який вони мали за радянських часів і здобути не формальний, а реальний статус домінантної більшості в незалежній Україні. Другі бажають за будь-яку ціну зберегти статус домінантної меншини, який вони мали за доби бездержавності України і не допустити перетворення на одну з етнічних меншин (хоча й найбільшою за чисельністю, порівняно з іншими етнічними групами). Звідси і свідоме неприйняття ними, чи точніше значною їхньою частиною, нових реалій, пов'язаних зі втратою домінантних позицій.

В умовах етнічної мобілізації українців у кінці 80-х – на початку 90-х рр. XX ст. цей конфлікт мав більш відкритий характер. Національно-демократичні сили змагалися за здобуття Україною незалежності, а партійно-господарська номенклатура УРСР при підтримці Москви намагалася не допустити цього. Зокрема, керівництво ЦК КПУ ще в 1989 році визначало наміри НРУ "мирним шляхом захопити владу, встановити контроль над партією і державними органами, добитися повної самостійності України"[23]. Після проголошення в 1991 році незалежності цей конфлікт втратив відкритий характер. Неукраїнська за своєю сутністю, а не лише за етнічним походженням, номенклатура, визнавши незалежність України, зберегла головне – владу.

За даними Національного інституту стратегічних досліджень, на 12-му році незалежності України 52 % та 46 % керівного складу місцевих та центральних органів влади, відповідно, перебували на керівних посадах ще з радянських часів. За підрахунками Центру ім. О.Разумкова, в 1991 – 2003 рр. вихідці з партійно-комсомольської та господарчої номенклатури серед вищих службовців (прем'єр-міністри, віце-прем'єр-міністри, секретарі Ради національної безпеки та оборони, голови Адміністрації Президента) складали 73 %, серед голів обласних адміністрацій – 80 %. Дві третини української еліти (у т. ч. політичної) становили особи, старші 50 років[24]. До того ж, Президентом України понад 10 років за визнанням його радника І.Ф.Кураса була "людина російської культурної орієнтації"[25] – Л.Д. Кучма, який лише після того, як обійняв найвищу державну посаду, вивчив українську мову.

Отже, абсолютна більшість серед найвищого керівництва в незалежній Україні були представниками радянської номенклатури. Але саме походження не гарантує збереження радянської ментальності, про що свідчить досвід країн Балтії, насамперед Естонії та Литви, де найвище керівництво також складалося з вихідців з номенклатури, які змогли відкинути радянські стереотипи і перетворилися з представників чужої державної влади на власну національну. На жаль, серед представників української влади номенклатурного походження такі зміни не набули масового розповсюдження. "Радянськість" українських посадових осіб визначається насамперед її ментальністю зі старими радянськими стереотипами "неприйняття національних цінностей, ворожість Заходу, антиамериканська спрямованість політичних поглядів, іманентна підпорядкованість Москві як керівному центру й ворожо-скептичне ставлення до національної держави та державного суверенітету України... Природно, така еліта не може ідентифікувати себе ні з європейською цивілізацією, ні з українською нацією; сама ж українська державність сприймається нею як щось тимчасове, перехідне, нежиттєздатне. Така еліта схильна у першу чергу усвідомлювати російські інтереси, а не загальнонаціональні інтереси"[26].

Саме ця псевдоукраїнська еліта, ознакою якої за влучним визначенням англійського дослідника Е.Вілсона став "фарбований націоналізм"[27], дискредитувала українську державність, українську національну ідею. Зниження життєвого рівня переважної більшості громадян України на тлі збагачення представників влади, яка називала себе "українською", призвело до зневіри суспільства у цій владі та відчуження від неї. Становленню української мови як державної не сприяє слабкість української національної еліти, пострадянської і постколоніальної за своєю сутністю. В українській владі, бізнесі, науці, культурі, засобах масової інформації чільне місце посідають особи, що належать до маргіналізованого за ментальністю та мовою прошарку українців і особи, які лише за походженням є українцями. Вони мають

економічні та медійні ресурси, а також важелі адміністративного впливу для нав'язування українському суспільству власних мовних та етнічних стереотипів.

Російщення України відбулося не в результаті природних етномовних процесів, а стало безпосереднім результатом довготривалої і цілеспрямованої політики царського, а пізніше радянського тоталітарного режиму. Тому і подолання цих наслідків не відбудеться "само по собі", а стане наслідком цілеспрямованої державної політики, яку повинна проводити дійсно українська національна еліта за свідомої підтримки українського загалу. Але незважаючи на інерційний вплив наслідків радянської доби, саме існування незалежної України спричинило зміни етнічної самоідентифікації українців та росіян.

---

[1] Скемергон Р. Етнічність і меншини // Націоналізм: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К., 2000. – С. 456 – 457.

[2] Євтух В.Б. Етнополітичний ренесанс в Україні // Quo vadis, Україно. – Одеса, 1992. – С. 109.

[3] Касьянов Г. Україна 1991 – 2007: нариси новітньої історії. – К., 2008. – С. 131.

[4] Розрахунки за даними: Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року / За ред. О.Г. Осауленка. – К., 2003. – С. 23, 108, 180, 185, 193.

[5] Розрахунки за даними: Національний склад населення України. – Ч. І. (за даними Всесоюзного перепису населення 1989 року). – К., 1991. – С. 44 – 45; Національний склад населення України. – Ч. ІІ. (за даними Всесоюзного перепису населення 1989 року). – К., 1991. – С. 216 – 219, 224 – 225; Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року / За ред. О.Г. Осауленка. – К., 2003. – С. 23, 108, 180, 185, 193.

[6] Русские: Этносоциологические очерки. – М., 1992. – С. 446.

[7] Арбєніна В.Л. Етносоціологія. – Харків, 2007. – С. 122.

[8] Русские: Этносоциологические очерки. – С. 446.

[9] Розрахунки за даними: Національний склад населення України. – Ч. І. (за даними Всесоюзного перепису населення 1989 року). – С. 44; Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року. – С. 25.

[10] Розрахунки за даними архіву Держкомстату України.

[11] Піскунов С. Відтворення населення України: етнічний аспект (демостатистичний аналіз) // Етнонаціональний розвиток в Україні та стан української етнічності в діаспорі: сутність, реалії конфліктності, проблеми та прогноз и на порозі XXI століття. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. – Київ-Чернівці, 1997. – С. 264.

[12] Розрахунки за даними: Населення України за місцем народження та громадянства: За даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року / О.Г. Осауленка (ред.) – К., 2004. – С. 214.

[13] Шульга А.Н. Этническая самоидентификация личности. – К., 1996. – С. 136.

[14] Русские: Этносоциологические очерки. – С. 448.

[15] Розрахунки за даними архіву Держкомстату України.

[16] Розрахунки за даними: Національний склад населення України. – Ч. І. (за даними Всесоюзного перепису населення 1989 року). – С. 44; Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року. – С. 25.

[17] Масенко Л. (У)мовна (У)країна. – К., 2007. – С. 31.

[18] Алпатов В.М. 150 языков и политика: 1917 – 2000. Социолингвистические проблемы СССР и постсоветского пространства. – М., 2000. – С. 140.

[19] Там само. – С. 106.

[20] ЦАГОУ. – Ф.1. – Оп. 11. – Спр. 2176. – Арк. 18.

[21] Там само. – Арк. 43.

[22] Масенко Л. Вказ. праця. – С. 27.

[23] ЦАГОУ. – Ф.1. – Оп. 11. – Спр. 2074. – Арк. 32.

[24] Жданов І., Якименко Ю. Україна у XXI столітті. Виклики для політичної еліти // Національна безпека і оборона. – 2003. – № 9. – С. 4 – 5.

[25] Курас І.Ф. Етнополітологія. Перші кроки становлення. – К., 2004. – С. 431.

[26] Перепелиця Г.М. Вплив внутрішніх чинників на формування асиметричних відносин // Асиметрія міжнародних відносин / Під. ред. Г.М. Перепелиці, О.М. Субтельного. – К., 2005. – С. 54 – 55.

[27] Вілсон Е. Українці: несподівана нація. – К., 2004. – С. 358.

В статье рассматриваются особенности этнической самоидентификации украинцев и русских в современной Украине, в сравнении с советским периодом.

Ключевые слова: Украина, украинцы, русские, этническая идентичность, адаптация, доминирующий статус, ассимиляция, родной язык.

Світлана КУХАРЕНКО
Канада

ХУДОБА В ПОВІР'ЯХ І МАГІЇ СЕЛЯН СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

У статті розглянуто магічні повір'я та ритуали, що їх вживають сучасні селяни задля добробуту своєї худоби. Широке використання профілактичної, репродуктивної та комерційної магії свідчить про магічно-релігійний синкретизм у поглядах селян, на які не впливають ані географічне розташування, ані рівень освіти.

Ключові слова: репродуктивна/комерційна/профілактична магія; повір'я про худобу; ритуал.

Гей, дай же, Боже, і в домі щастя,
І в домі щастя для челядочки!
Гей, дай же, Боже, і на двір щастя,
І на двір щастя для худобочки,
Для худобочки, для рогової!

Двадцяте століття з його війнами, революціями, індустріалізацією, колективізацією, Голодомором, насаджуванням атеїзму та колгоспної системи господарювання, а також урбанізацією суттєво змінило традиційний устрій життя селян, але мало позначилося на їхньому світогляді, який залишився магічним. І за радянських часів, і після розпаду Союзу українські селяни вірили в магію та практикували її в повсякденному житті не лише задля себе, але й задля тварин у своїх господарствах. Магія була просто іншим способом впоратися з некерованими Силами природи та людей. Вона не конкурувала з релігією, а існувала поруч із нею і, здається, селяни ніколи не проводили чіткої межі між магічними діями та релігійними.

Магія передбачає виконання певних ритуальних дій, наслідки яких людина добре усвідомлює. В деяких випадках магічні дії супроводжуються ще й формульними фразами. Всі ці дії спрямовано на те, щоби активно впливати на надприродні сили. Для людей із магічним світоглядом не існує випадковостей. Такий світогляд має власну чітку логіку та систему пояснень успіхів і невдач, і ті, хто його поділяють, вважають, що люди, яким щастить, мають Силу, а ті, кому не щастить, відповідно, її не мають. Ця Сила може бути доброю чи злою і розподіляється поміж людьми нерівномірно, тобто одні можуть мати Силу в чомусь одному, а інші – в іншому (Wax, Rosalie and Wax, Murray (1962). "The Magical World View" *Journal for the Scientific Study of Religion*, spring, Vol. 1 (2), p. 183). Є люди, вміння яких маніпулювати надприродними силами беззастережно визнають інші: їх можуть називати знахарями, чаклунами, ворожками чи відьмами. У межах магічного світогляду Силу уявляють як дещо фізичне, як річ, яку "можна дати, продати, дістати, вкрасти чи обміняти". Отримати Силу для власного захисту від ворожої Сили стає важливою справою, необхідною для виживання.

Магію традиційно поділяють за Дж.Фрейзером на контактну та імітативну, що ´рунтуються на двох головних принципах магії: контакту та подібності (Frazer, James. G., Sir (1963). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York: Macmillan Company). Проте П.Богатирьов вважає, що "обидва види магії… можна зустріти в одній тій самій магічній дії" (Bogatyrev, Petr (1998). *Vampires in the Carpathians: Magical Acts, Rites, and Beliefs in Subcarpathian Rus'*. Trans. Stephen Reynolds, Patricia A. Krafcik. New York: Columbia University Press, p. 19). Магію також поділяють на позитивну та негативну (табу). Позитивна магія має місце, якщо магічні дії

© Світлана Кухаренко

спрямовано на досягнення якогось бажаного результату, а негативна магія полягає в уникані дій, які могли би спричинитися до небажаних/негативних наслідків.

Відомостей про сучасні магічні вірування та дії українців щодо їхніх свійських тварин небагато. У своїй монографії, що базується переважно на архівних матеріалах та етнографічних публікаціях кінця 19-го – початку 20-го століття, А.Ф.Журавльов надає інформацію про білоруські, російські та українські народні звичаї щодо репродуктивної, комерційної та профілактичної магії тварин (Журавлёв, А.Ф. (1994). *Домашний скот в поверьях и магии восточных славян*. – М. – С. 254). У цій статті, що ´рунтується на персональних інтерв'ю з селянами України (зі східних, центральних та західних областей), я пропоную емпіричний етнографічний опис сучасних магічних вірувань та дій селян у сфері розведення, лікування та продажу тварин. Я демонструю як розуміння приватної власності відбивається в магічних діях, фразах і віруваннях, що передають народні уявлення про довколишній світ.

Опитувальник, використаний для дослідження, був почасти укладений за матеріалами анкети "Культ і народне сільське господарство" (Журавлёв. – С. 146). Моїми інформантами стали 23 селянина (6 чоловіків і 17 жінок), які погодилися розповісти про тварин у своїх приватних господах. Десятеро з них були з Західної України, дев'ять – зі Східної, а троє – з Центральної. Переважно, це були люди середнього чи старшого віку, найстарша інформатор (з Донецької області) мала 91 рік.

Назагал, мої інформанти були дуже обережними в своїх висловлюваннях. Ніхто з них не визнавав себе успішним господарем, навпаки, всі вони наводили численні приклади невдач. Відчувалося, що вони бояться похвалитися перед чужою людиною, бо вірять у пристріт. Говорити про успіх для них було небезпечно. Психологічний дискомфорт від теми був відчутний і виявився ще й у тому, що чимало селян відмовилися говорити зі мною, а ті, хто погодився, не хотіли, щоби їхні справжні імена стали відомі. З цієї причини повні прізвища інформантів я не вказую і не зазначаю назви селищ, лише область і район.

Репродуктивна магія

Репродуктивна магія займає чи не центральне місце серед всієї кількості магічних дій: це ритуали, повір'я, табу, прикмети та замовляння, пов'язані з розведенням тварин і спрямовані на посилення плодючості, а також на злучання, вагітність, пологи та післяпологовий період. До цієї групи магічних дій також належать прикмети, за якими можна визначити стать тварини та час її народження.

Оптимальний момент для злучання великих тварин, як-от корів, пильнують не лише господарі, але й ширший загал, якщо корова в череді. Чередники в такому випадку сповіщають хазяїв через третю особу. В селі зазвичай є кілька власників биків, до двору яких власник корови має привести свою тварину. Аби злучання було успішним, селяни вірять, що корову вулицею треба вести мовчки. Мовчання допомагає приховати справжню причину прогулянки від тих, хто міг би зурочити, бо "всякі є люди і всякі є очі"[1]. Навіть якщо власник корови зустріне на вулиці родичів, він не вітатиметься. Люди з розумінням ставляться до такої "непоштивої поведінки", бо самі час від часу її практикують. Перед тим, як вийти з коровою зі двору, деякі промовляють "Боже, поможи!" Взагалі, цією фразою в селі прийнято починати будь-яку велику чи важливу справу.

Якщо вагітність не настане після першого злучання, друга та (в разі необхідності) третя спроба будуть для власника корови безкоштовними. Ціна за парування не є ані надто високою, ані надто низькою – близько 35 – 40 гривень, але гроші обов'язково треба заплатити. Валентина Ч-н пов'язувала передчасні пологи своєї корови та ускладнення після пологів відмовою власника бика брати гроші. Він був родичем Валентини, знав про її фінансові проблеми та бажав якось допомогти. Але в такий спосіб, як переконувала Валентина, він мимоволі порушив неписаний закон і створив для неї навіть більші фінансові проблеми[2].

Орися К-н надала деталі ритуалу злучання. Коли власник корови приходить до двору власника бика, він кладе налигач на землю, а не передає йому до рук. Власник бика піднімає налигач і відводить корову до бика. Коли він повертає корову, він у свою чергу не передає налигача до рук власника, а кладе на землю. Так роблять, як Орися твердила, щоби не втратити везіння, аби "велася худоба в своєму дворі"[3]. Вона також розказала, що перед тим, як вийти

з двору, треба дати корові трохи горілки з цукром. Це має заспокоїти тварину та зберегти сім'я всередині. Інші односельчани Орисі, навпаки, твердили, що корову треба пригостити цукром, коли повернеться додому (Василь В-к, 75 років; Марія О-к, 74 роки).

Селяни, однак, починають усе частіше використовувати штучне запліднення для своїх тварин, а вищенаведений ритуал злучання спостерігається менше й менше. Штучне запліднення підвищує імовірність успіху та вимагає меншої обережності. Отже, магія стає зайвою.

Вагітну корову селяни радять ховати від сторонніх очей, аби якомога менше людей бачили її чи знали про її стан. Причина цього – страх перед злими очима, пристрітом.

Всі інформанти погоджувалися, що знати стать ненародженої тварини неможливо, але наводили приклади поведінки тварин, з якої можна це визначити. Наприклад, корова народжує теличку рівно через 280 днів після злучання. Якщо ж пологи запізнюються на 10 – 14 днів, – це вірна прикмета, що народиться бичок. Валентина Ч-н стверджувала, що під час вагітності корова лежить у стайні на лівому боці – до телички, а на правому – до бичка. Людмила С-к додала, що корова зазвичай зализує себе до спини, якщо носить теличку, і до передніх ніг – якщо бичка[4].

Вплинути на стать ненароджених тварин можна, як кажуть селяни, лише у випадку з курчатами: щоби вилуплювалися курочки, треба підкладати яйця під квочку в "жіночі" дні, наприклад, у середу чи п'ятницю. Якщо ж це робити в "чоловічі" дні (вівторок чи четвер), тоді вилупляться півники. Щодо суботи та неділі, інформанти зауважили, що на вихідних, які символізують завершеність, статичність, взагалі будь-яку справу, тим більше пов'язану з приплодом, починати небажано.

Господарі самі допомагають тваринам під час пологів, ветеринара кличуть лише у випадку ускладнень. Коли отелюється корова, селяни читають молитву. Інформанти вказували, що спеціальної молитви для такого випадку немає, проте всі широко користалися молитвою "Отче наш". Ті, хто знають спеціальні замовляння, стверджували, що користуються їми в першу чергу.

Селяни знають і використовують різноманітні методи прискорення виходу місця (плаценти корови чи кози). Для цього дають їй під час пологів пити гарячу воду[5], підсолоджену воду[6], або підсолоджену воду з просом[7]. А деякі дають для цього корові облизати новонароджене теля[8].

Плаценту корови (чи будь-якої великої худоби) треба надійно заховати. Чимало інформантів твердили, що її треба зарити в гній. Просто викинути чи дозволити корові з'їсти її вважалося абсолютним табу. Пояснювали це тим, що корова в такому випадку захворіє, збавить на молоці або ж воно стане гірким, чи взагалі не даватиме молока. Лише найстарша інформантка твердила, що плаценту треба віддати собаці, обов'язково сучці: корова тоді прибавить молока[9].

На додаток до поширеного табу позичати будь-що з двору після сутінків, інформанти підкреслювали, що впродовж того дня, коли в господі з'явиться приплід, не можна нічого позичати. Тривалість табу коливалася від одного дня (так твердила більшість інформантів) до трьох і навіть дев'яти днів. Вважається, що порушення цього табу призведе до втрати: або тварин, або якоїсь іншої значної втрати. Таке переконання цілком наслідує принцип подібності. Інформанти перелічували численні приклади на підтвердження дієвості цього правила. Саме по собі це табу є абсолютно загальновідомим по селах, проте якщо людина знає про приплід у господарстві, та все одно приходить позичати, її поведінка вважається симптоматичною: "Як дуже просить – то він воріг! Він спеціально хоче корову збавити!"[10]

Післяпологова магія йде поруч із профілактичною. Вона переважно передбачає захист свійських тварин від пристріту, який є особливо небезпечним для слабких, маленьких та гарненьких створінь, тобто новонароджених. Орися К-н стверджувала, що господарі повинні тримати макове насіння в стайні задовго до пологів корови: це обов'язково має бути насіння самосійного маку, тобто такого, який не сіяли спеціально. Одразу після отелення господар має обсипати корову з телям цим насінням по колу за сонцем. Це гарантуватиме, що ніхто не зурочить ані корову, ані теля. Петро В-к запропонував радикальніший метод, який, однак, вживається лише після найперших пологів корови: "Щоб корову ніхто не зурочив, треба діждатися пологів корови, взяти місце в зуби і голим оббігти стайню тричі вночі, а потім місце закопати"[11]. Він, утім, запропонував і "полегшений" варіант цього ритуалу, коли господар кладе плаценту до відра та тричі обходить із ним спочатку довкола корови, а потім – довкола стайні.

Подібно до жінки після пологів, корова вважається "нечистою" деякий час після отелення і її молока не вживають. Але перший після отелення удій (часто з кров'ю) вважається дуже корисним і для людей, і для приплоду. Тому деякі господарі напувають таким молоком народжене теля, а деякі готують для себе із частини такого молока спеціальну страву, відому в центрально-східних областях як *молозиво*, а в західних як *кулайстер*.

Молоко та яйця – чи не найважливіші продукти харчування в селі, тому чимало магічних дій спрямовано на те, щоби їх прибувало. Аби забезпечити максимальну кількість вилуплених курчат, яйця підкладають під квочку ввечері, коли череда повертається додому, щоби "було стільки курчат, як корів у череді"[12]. Сексуальний символізм ритуалу помітний у тому, що господиня підкладає яйця під квочку, беручи їх із чоловічої хутряної шапки[13].

Існує повір'я, що курчата не вилупляться зовсім, якщо перенести яйця через біжучу воду, як-от річка чи потічок. Насамкінець, для успішності результату кількість яєць обов'язково має бути непарна, що, очевидно, узгоджується з повір'ям про доречність парних чисел лише в контексті похорону чи поминок. Жоден господар не посадить квочку на парну кількість яєць, якщо хоче мати курчат. Кількість яєць залежить від розміру квочки, але в середньому число коливається між 17 та 21. Число 13 інформанти не вважали нещасливим, лише зауважили, що така мала кількість була би виявом непрактичності господарів. Часто з 17 – 21 яєць вилупляється лише 10 – 15 курчат, або навіть менше. Але якщо після всіх "правильних" дій курчата все одно не вилупилися, це може бути злою прикметою, що віщує недобрий рік для родини чи навіть для всього села[14]. Аби запобігти цьому, по селах Західної України усе ще часто виконують спеціальний ритуал: під час Святвечора хтось найспокійніший і найприємніший з родини сідає під стіл та імітує квоктання квочки. Вважається, це забезпечить родині багато курчат у новому році[15].

Корова є часто найдорожчою власністю родини, а молоко – найуживанішим і найприбутковішим продуктом. І хоча мої інформанти весь час повторювали, що молоко в корови "на язиці", тобто що його кількість і якість залежать від годування, вони, тим не менш, намагалися активно впливати як на кількість, так і на якість молока. Ритуалів для магічного збільшення надоїв було обмаль: згадували про спеціальні молитви для цього, яких, однак, більшість інформантів не знали, та були переконані, що деякі господині читають їх кожного разу, коли доять. А от магічних дій, спрямованих на те, щоби молока не поменшало, було запропоновано безліч.

Вважається, що молока може поменшати, серед інших причин, через навмисне зурочення або ж через випадкову заздрість. Аби не допустити ні того, ні іншого кладуть дрібку солі до кожного посуду, в якому продають молоко. Селяни вірять, що ця дрібка солі допомагає нейтралізувати злі побажання та запобігає пристріту[16]. З іншого боку, солять молоко, яке продають після заходу сонця (а саме цей час доби вважають пов'язаним зі злими силами), щоби не "віддати" добробуту з подвір'я взагалі та молока зокрема. Селяни намагаються не розливати молока, коли його переливають, і пильнують, щоби кипляче молоко не збігло. За принципом подібності, молоко з вим'я щезне так само швидко, як воно випаровується з гарячої плити. Якщо молоко таки збігло на плиту, треба якомога швидше притрусити плями сіллю.

Селянський етикет вимагає від того, хто повертає господареві посудину з-під молока, покласти до неї шкоринку хліба та дрібку солі. Власник корови тоді має згодувати хліб і сіль корові[17]. Інший спосіб уберегти свою корову – обережно поводитися з молочними продуктами. Вірять, що не можна показувати чужим людям всього надою молока від своєї корови, або відверто говорити про те, скільки літрів молока корова дає. До того ж, члени родини не повинні ані пити молока з посудини, в яку доять, ані набирати сметану, вершки чи м'який сир гострими предметами, як-от ніж чи виделка, ані помішувати ними молоко. За принципом подібності, в такому випадку вони ризикують "відрізати" молоко своєї корови, тобто спровокувати його зникнення.

Лікувальна та профілактична магія

Хворих тварин лікують як магічними засобами, так і природними, домашніми ліками. Лише коли домашні ліки не допомагають, селяни звертаються до ветеринара. Способи лікування залежать від досвіду та впевненості господарів. Природні ліки використовують, якщо селяни знають причину захворювання і якщо ця причина природна: наприклад, хворий шлунок лікують

сумішшю огіркового розсолу та дріжджів[18], або сумішшю дріжджів, молока та свяченої води[19], або сумішшю горілки, олії та огіркового розсолу[20]. Сумішшю сала з олією та оцтом прогрівають спухле вим'я[21]; червоним вином лікують лишай у собак[22]; відваром із конячого щавлю, звіробоя та деревію лікують у тварин діарею, а крушиною – запор[23]. Якщо причина захворювання невідома, або якщо й ветеринар безсилий допомогти, тоді звертаються до бабки, знахарки, якій відомі спеціальні замовляння чи молитви.

Репродуктивна та профілактична магія тісно пов'язані між собою. Господарі завжди бажають добра своїй худобі та вживають магічних засобів задля їхнього здоров'я та добробуту: на Великдень тваринам дають свячену паску, на Святвечір – кутю, а на Водохреща – бризкають свяченою водою. Використовують також підкурювання травами, освяченими в церкві на свято Преображення. Селяни бажають немов би людського щастя та добробуту своїм тваринам на Старий Новий рік, як-от у щедрівці, епіграфі до цієї статті. Вони бажають цього й іншим селянам, оскільки людський добробут у селі тісно пов'язаний із успішним господарством. Отже, бажати щастя тваринам означає бажати щастя їхнім господарям, і навпаки – побажання зла людям може відбуватися через побажання зла їхній худобі.

Інформанти запевняли мене, що найчастішою причиною захворювання тварин, зазвичай корови, є пристріт. Ця частина інтерв'ю була зазвичай найдовшою та найемоційнішою та містила численні приклади з власного досвіду чи досвіду інших. Мені пропонували десятки методів діагностики та лікування пристріту. Селяни дуже бояться пристріту та людей, здатних зурочити. Силу таких людей вважають безмежною; деякі інформанти переконували мене, що вони здатні призвести до будь-чого, навіть до пошесті[24]. Люди з "поганими очима", як мені говорили, завжди поруч і готові шкодити: "А тільки виведи на пашу – молока нема, бо дивляться на вим'я, дивляться на все!"; "Від глазливих сусідів все треба ховати і краще з ними не сперечатися"[25]; "Та що там домовик може злого зробити?! От люди зурочити – це можуть!"[26]. Вірять також у те, що будь-яка людина може зурочити іншу людину чи тварину, якщо відкрито висловить захоплення, насподі якого – прихована заздрість: "Так, навіть Ви можете зурочити мою корову, якщо подивитеся на неї і скажете "Ух ти!" А треба спочатку три рази сплюнути і сказати "Нівроку". Після цього можна казати "Ух ти!", але то вже на мою корову не вплине"[27].

Селяни розрізняють між відьмами та людьми, які просто мають врочливі очі. Відьми навмисно шкодять людям і тваринам, насилають серйозні хвороби та навіть смерть. Вважається, що вони також здатні "відбирати" в корів молоко. А люди з урочливими очима шкодять ненавмисно і це спричиняється до значно менших наслідків. Вважають, що деякі такі люди навіть не бажають шкодити, але мають нещастя подивитися на тварину не тоді і не так, як треба. Інформанти часто послуговувалися фразою "погані очі". Отже, до людей з поганими очима, які зурочують ненавмисно, ставляться з розумінням, без ненависті чи страху. Якщо зурочили випадково і селяни здогадуються, хто тому причина, вони можуть просити таку людину прийти та сплюнути тричі на корову, аби звільнити тварину від наслідків випадкових заздрощів: "Ти зазвичай здогадуєшся, хто міг зурочити корову"[28]; "Різні є люди і різні є очі… деякі можуть зурочити. Може, людина й не знає <що має погані очі>, але вона подивиться на тварину і тварина захворіє, а може й померти"[29]; "Якщо хтось зурочить твою корову ненавмисно – поклич ту людину сплюнути на корову"[30].

Подібно до того, як заздрять лише найуспішнішим людям, так і зурочують лише найкращих, найпродуктивніших тварин. Всі інформанти знали прикмети поведінки тварин, за якими можна визначити, що її зурочили, і ці симптоми подібні до людських. Зурочена корова стає в'ялою, позіхає, не їсть, виглядає хворою, не стоїть спокійно, коли її доять чи поводитися агресивно по відношенню до доярки, збавляє на молоці, або в молоці може бути кров. У будь-якому випадку є чимало засобів і щоби вилікувати зурочену тварину, і щоби запобігти зуроченню.

Найпоширеніший спосіб – збризнути корову свяченою водою та прочитати над нею "Отче наш" чи якісь інші молитви: "Треба молитися від пристріту. Є багацько молитов від цього"[31]; "Почитай молитви над непочатою водою: 'Отче наш', 'Богородиця Дєва', 'Жива помощь' та 'Вєрую'. Тоді помочи свою корову тією водою, від голови до хвоста, підмий вим"я та дай їй попити"[32]. Також дуже поширеною є практика кликати на допомогу бабку чи знахаря, силу яких визнають за результатами: "Я повів корову до мольфара. Він щось прочитав над кукурудзяною мукою. Я тоді 12 раз дав корові їсти ту муку і все минулося"[33].

Іноді селяни вживають "секретні" знадоби без допомоги бабки. Валентина Ч-н уклала лист тих, хто міг зурочити її корову й обійшла тричі, за сонцем, довкола хворої корови з тим списком, промовляючи "Отче наш". Потім вона спалила папірець зі списком і дала корові з'їсти попіл, аби та одужала[34]. В західних областях поширений метод, званий "скидати вогню" чи "гасити вогонь", що він одночасно виконує дві функції: діагностичну та лікувальну. Хазяїн хворої тварини бере хліб і непочату воду з колодязя. Промовляючи спеціальну формулу: "Ні дев"ять[35], ні вісім, ні сім…. ні два, ні один" він кидає хлібні крихти в воду: якщо крихти тонуть, це означає, що корову справді зурочили. Деталі цієї церемонії грають важливу роль, особливо непочата вода, яку треба набрати рано-вранці з колодязя, поки ніхто інший не набирав води. Якщо воду набирають з річки, тоді зачерпувати її треба проти течії. Є варіанти цього ритуалу, коли замість хліба використовують жаринки, а також коли кладуть 12 металевих предметів, серед яких ніж, ложка та клямка, до відра з водою. Після вищенаведеного зворотного відліку корову напувають цією водою[36].

Серед інших засобів оберігання корови від пристріту – червона стрічка чи нитка, яку чіпляють на шию, хвіст чи роги. Дають також полизати свяченої солі та бризкають свяченою водою. Коли тварин після зими вперше виводять на пасовище, їх "б"ють" гілками свяченої верби, підкурюють грибами та травами. Їх також збризкують свяченою водою та читають над ними "Отче наш". Коли ж корову виводять до череди в звичайні дні, на додачу до свяченої води та молитов використовують досить незвичні ритуали, наприклад, збризкують корову сечею власника[37]; вішають маленький мішечок з кадилом на ріг корови як оберіг від пристріту[38]; запаюють ртуть у ріг[39] та виливають воду з-під помитого дійника до туалету[40]. Практикують також створення "стаціонарних" оберегів: закопують свячену вербу на порозі стайні, на Великдень малюють хреста на зовнішній і внутрішній стінах стайні, а на Св. Юрія встромлюють тернові голки всередині стайні та на воротах[41]. В останньому випадку вірять, що відьма не зайде, бо терен, за законом подібності, "колотиме їй очі".

Інформанти стверджували, що відьми були частою причиною невдач, у т.ч. коли зникає молоко, і вважали, що такі особи є в кожному селі: "Півсела – відьми!"[42]; "Священик казав мені, що в цьому селі вісімнадцять відьом"[43] . Тому відьомство щодо тварин і їхнього молока сприймають у селах дуже серйозно. Селяни вважають, що відьми та чаклуни – звичайні люди, які "не бояться гріха"[44]. Вони забирають у корови молоко або доять їх вночі та роблять інші неподобства, щоби нашкодити господарям і звести нанівець їхнє господарство. Для селян дуже важливо знати, чи корова захворіла через відьму, бо від цього залежить спосіб лікування. Іноді одужання настає, якщо відвернути дію відьми.

Інформанти перераховували різноманітні засоби ідентифікації відьми, яка нашкодила худобі, проте майже всі вони передбачали капання молока хворої корови на розпечене залізо. Вірять, що відьмі, за законом подібності, пектиме в грудях і вона прийде до двору тих, кого скривдила, позичити дрібницю. Завданням власника є відмовити і нічого не дозволити їй забрати з двору. Євдокія Г-к розповіла, що коли ще була маленькою, її мама якось вдалася до такого ритуалу. Прибігла сусідка та попросила олівця. Розлючена відмовою, вона стягла черевички з Євдокії та побігла додому. Через це корова так і не почала давати молока, і родині довелося її позбутися[45].

Петро В-к розповів про сусідку, яка нашкодила його корові кілька років тому. Петро звернувся до місцевого мольфара за допомогою. Той розклав вогнище з терену та читав над вогнем замовляння. Через якийсь час він вигукнув: "Сильна зробила, але я її переможу!" За кілька днів після цього в сусідки, яку Петро підозрював, здохли дві корови, що означало, мольфар відвернув її чари[46].

Селяни вірять, що злі сили можуть насилати вужів та жаб шкодити коровам і відбирати молоко. Велика жаба біля стайні є ознакою відьомства, насланого на корову. Людмила С-к стверджувала, що таке трапилося з нею за кілька тижнів перед моїм інтерв'ю. Вона вважала, що жаба була невинна, бо її "наслали" проти волі, проте Людмилі порадили кинути жабу в вогонь живцем. У цьому випадку вірять, що відьомство обернеться проти того, хто його наслав[47].

Комерційна магія

Магія присутня під час купівлі-продажу так само часто в сучасних українських селах, як і наприкінці 19-го та на початку 20-го століть. Купівля корови – серйозний крок, бо це дуже

дороге придбання (близько 300 – 400 доларів). Отже, вибір треба робити після ´рунтовного зважання. Комерційна магія дещо збігається з підвищенням загальної плодючості, оскільки селяни знають вірні ознаки, за якими треба обирати добру тварину. Є безліч прикмет, за якими радять обирати корову, яка даватиме не лише 20 – 30 літрів молока денно, але й якісний приплід. Серед цих прикмет спеціальні "молочні жили" чи "колодязі" на животі; тонка м'яка шкіра; тонкі ноги; гарна форма тіла; довгий хвіст із жовтим хвостиком (показник жирної сметани); роги гарної форми; чолка на лобі; волохаті вуха з сіркою; зайві (рудиментарні) дійки на вимені; м'яке вим'я; типова для певної місцевості масть (бо корова не повинна виділятися в череді). Ґедзі зазвичай кусають корову, яка дає жирне молоко, отже якщо вони рояться біля корови – це добра ознака. Євдокія Г-к попередила, що не можна купувати корову, в якої сьоме ребро значно коротше за інші. Це небезпечна ознака: якщо така корова здохне, хазяїн втратить іще сім голів худоби з двору[48].

Селяни використовують протиставлення "хороші – погані" не лише по відношенню до людських очей, але ще й до молока. Погане молоко – не лише те, що дає зурочена корова, але й молоко після отелення, нежирне молоко чи молоко з неприємним запахом. Щоби впевнитися, що молоко нової корови чи кози не матиме неприємного запаху, радять потерти голову корови між рогами. Якщо на долоні не залишиться неприємного запаху – молоко буде добрим.

Налигач – це річ, що має велику магічну силу під час купівлі худоби. Ті, хто купують тварину, вважають, що чесний господар мусить її продавати разом із налигачем. Якщо ж він цього не робить, покупець має надіти свій налигач і прочитати молитву. Якщо ж цього не зробити, молоко тварини залишиться у дворі продавця, а покупцеві з твариною не щаститиме. Ті ж, хто продають, вірять, що віддати налигач означає віддати везіння з власного двору, що худоба в них після цього не вестиметься. Навіть якщо продавець залишає старий налигач собі, а покупцеві дає нового, він не повинен віддавати його до рук. Він має покласти його на землю, а покупець – підняти. У такий спосіб він не передасть своє везіння з худобою покупцеві. Продавець також має пильно стежити, аби покупець нічого не виніс із двору, навіть маленької гілочки з дерева. Згідно до закону подібності, забрати будь-що з двору успішного хазяїна означає забрати його господарське везіння. Продавець, однак, завжди на сторожі: навіть якщо він залишає на корові старий налигач, він може наскубти шерсті в неї між рогами, що допоможе йому залишити молоко в своєму дворі[49]. Змагання між покупцем і продавцем худоби за везіння було цілком очевидним в інтерв'ю, а відповіді інформантів залежали, переважно, від того, на якому боці комерційної угоди вони нещодавно виступали.

Аналогічний приклад передачі везіння з тваринами надав Павло К-о. Як він оповів, однієї весни до нього звернувся сусід і від імені матері попросив трохи соломи для квочки. Пізніше Павло довідався від родички, що не можна нікому давати солому зі своєї скирти, інакше в господарстві не буде квочок. Випадково чи ні, але Павло після цього випадку насправді не мав квочок впродовж кількох років і був абсолютно переконаний, що мати сусіда вчинила з ним так навмисно: "Вона напевно знала про це правило!"[50]

Одне з найбільших правил комерційної угоди в селі – не шкодувати за твариною, яку продають. Якщо продавець шкодує, тварина збавить на молоці, захворіє, буде некерована чи взагалі не пристосується до нового господарства.

Ціна за тварину не повинна бути круглою, або як казала Людмила С-к: "Має бути, наприклад, 999, але ніколи не 1000"[51]. В західних областях прийнято повертати трохи грошей покупцеві "на щастя". Знову ж таки, продавець повертає їх не до рук, а кладе на землю. Покупець, у свою чергу, не повинен витратити ці гроші на себе, натомість він має купити на них гостинця маленьким дітям чи віддати до церкви. Лише в цьому випадку йому щаститиме з придбаною твариною. У центральних і східних областях угоду прийнято відзначати з горілкою, пригощанням і побажаннями взаємного щастя.

Цікаво, що селяни зважають не лише на прикмети тварини, але й на особу продавця. Вони настільки чутливі до можливого нещастя, пристріту, таємних прокльонів, що не купуватимуть тварину, якщо не подобається продавець. Це ж іноді стосується й продавців: вони можуть відмовитися продати тварину, якщо їм щось не подобається в покупцеві.

Народна магія та релігія

Цікавий зв'язок між народними повір'ями, які я записала, та релігійністю інформантів. Найрелігійніша з-поміж них, Віра Б-о, одночасно була палким проповідником православ'я і "бабкою". Свою "кар"єру" цілительки вона почала, коли їй було 50 років: читала замовляння над козою, в якої зникло молоко. "Це допомогло! – запевняла вона – але священик сказав, щоб я більше ніколи цього не робила"[52]. Тепер вона використовує для лікування лише молитви з церковних книг. Проте навіть вона змішує докупи християнські символи з нехристиянськими: вона стверджувала, що шматочок церковного ладану на розі корови вбереже її від пристріту. Інша інформантка, Софія, також регулярно відвідує церкву. На запитання, чому не можна позичати нічого з двору, коли є приплід, відповіла впевнено: "Бо по Божому закону так не положено"[53]. Вона розповідала мені про важливість молитви перед сном, і в той самий час про домовика і те, наскільки важливим він є: "він хазяїн!"

В невеликому селі Івано-Франківської області селяни розповідали мені легенди про місцевого знахаря, мольфара на прізвисько Ґой, який помер у 2002 р. Люди стверджували, що Ґой був дуже релігійним і його поважав місцевий священик. Ґой лікував і людей, і тварин і всі одностайно запевняли, що силу свою він отримав від Бога. Ще коли йому було 16, сирота Ґой не міг допомогти своїй корові отелитися і звернувся до священика за допомогою. Той запропонував Ґоєві зарекстися на корову, тобто пообіцяти Богові, що в разі успішних пологів він постуватиме щопонеділка (це трапилося в понеділок) або взагалі не їстиме. Це допомогло і Ґой свято дотримувався обіцянки до кінця життя.

Все це я дізналася від онуки Ґоя, Орисі К-н. Вона успадкувала секретне знання від діда та користувалася в селі неабияким авторитетом: до неї всі зверталися (і все ще звертаються) по допомогу. Вона відмовилася сказати мені слова замовлянь, які знала, бо боялася втратити свою силу. На запитання, чи починалися замовляння словами молитви "В ім"я Отця і Сина, і Святого Духа", Орися відповіла: "Ні, але всі вони <слова> до Бога"[54]. Петро В-к вірив, що знахарство має величезну силу, більшу навіть за релігію: "Мольфар сильніший за священика. Той <священик> прочитає молитву, але воно нічого не дає"[55].

У Церкві Успіння Богородиці Пирогощої, в центрі Києва, є список святих, до яких люди можуть молитися за певних випадків. Серед інших є молитви "за домашніх тварин" Св. Власію, Модесту, Косьмі, Даміану, Анастасії; "від з"їдення звірями тварин" – до Св. Георгія Переможця; "від чародійства" – Св. Трифону, Кіпріану та Устинії; "від нечистих духів і лукавих людей, проти чародійства і зцілення від нього" – Св. Кіпріану, Устинії, Ніфонту Кіпрському, Маруфу та Микиті Стовпнику. Деякі інформанти говорили, що дають гроші до місцевих церков чи роздають милостині прошакам, аби молилися за здоров'я худоби (Орися, Софія) і що самі молилися до ангелів-покровителів тварин. Серед них – Св. Юрій, Св. Григорій, Св. Василь, Св. Варвара та Всі Святі. Деякі дні вважаються "тваринними" і в такі дні селяни намагаються не працювати, аби не розгнівити святих покровителів худоби.

Цікаво, що Орися К-н, яка знала різноманітні молитви та замовляння, може допомогти будь-якій тварині, окрім свині та коня, яких має лікувати лише ветеринар. Пояснюючи чому так, вона звернулася до Біблійної легенди про народження Христа: за цією легендою кінь почав їсти солому, на якій лежав Ісус, а свиня рила під ним яму. Через це цих тварин було проклято. Софія додала до списку таких тварин іще кота та собаку, хоча й не змогла пояснила чому.

Взагалі, селяни поважають тих, хто вживає магію задля тварин і навіть трохи заздрять їм. Вони, ніби, вважають, що довкола них присутє секретне знання і що скористатися ним можуть лише обрані. Часто на запитання про прикмети чи ритуали для тварин інформанти зажурено відповідали: "Ні, я цього не знаю. Може, інші знають, але я – ні". І вони завжди радили мені звернутися до бабки, якщо виникнуть проблеми з тваринами. Якщо ж бабки в селі немає, селяни намагаються самотужки замінити її. Вищенаведений приклад Валентини Ч-н також засвідчує, що вона (як, певно, багато інших селян) у лікуванні поєднує християнські символи з вочевидь нехристиянськими. Вона стверджувала, що молитви проти пристріту можна знайти в літературі і що такої літератури по містах продається дуже багато[56].

Приватне господарство та колгосп

Всі ритуали, пов'язані з тваринами, передаються в родинах з покоління в покоління. Я намагалася з'ясувати різницю в ставленні до тварин, яких тримали в своєму господарстві, та в радянських колгоспах. Колективна власність нікому не належала, проте колгоспники повинні були відчувати персональну відповідальність за неї. З пояснень Олександри К-о, зоотехніка на пенсії, витікає, що кожна доярка в колгоспі відповідала за велику групу корів (30 – 40). Хоча колгоспні корови мали номери, вони також отримували клички. Доярка знала всіх своїх корів на кличку. Але ніколи в колгоспі не було того відчуття власності, що панувало в приватній господі. Хворих корів оглядали ветеринари або лікували медикаментами, або вибраковували. Середній вік життя колгоспних корів був удвічі менший за приватних корів – лише 7 – 8 років. У колгоспах високий рівень надоїв був найважливішим, у той час як мої інформанти часто говорили про відчуття жалю до власних корів, яких іноді тримали значно довше за вік оптимальної продуктивності. Селяни терпляче лікували та хвилювалися як за велику, так і за мілку худобу в своєму господарстві. На моє запитання чому, Олександра К-о здивовано вигукнула: "Бо це моє!"

Селяни дуже чітко розрізняють категорії "моє" і "не моє". Колгоспні тварини належали до другої категорії. З власними тваринами селяни були дуже емоційними, а продаж корови до м'ясокомбінату був для них психологічно тяжким моментом: "Ведеш її з двору, а вона відчуває – куди, і сльози з очей ллються. А що ти будеш робити?! Кажеш їй: "Пробач" і сама плачеш"[57]. Проте сентиментальність не була притаманна в роботі з колгоспними коровами, ніхто не жертвував своїм часом чи емоціями задля них: "Немає коли бути терплячим. Хапаєш її <корову> та тягнеш"[58]. Корови були майже предметами, власністю колгоспу, не працівників. Отже, відчуття власної відповідальності, прив'язаності чи бажання про них піклуватися ніколи не сягало такого високого рівня як у випадку з власною худобою.

Орися К-н стверджувала, що зурочити колгоспну корову було просто неможливо саме тому, що вона не мала єдиного хазяїна: "Там <у колгоспному корівнику> все загальне – очі розбігаються. А як йдете до хати – там одна корова…"[59]. Нашкодити колгоспові, зурочивши всіх корів, було неможливо та й було би даремним марнуванням сили: колгосп завжди мав можливість відновити втрату. Галина О-к, навпаки, вважала, що навіть колгоспна власність все одно передбачала бодай частковий персональний зиск. Доярок нерідко винагороджували за високі показники надоїв і всі знали, яка доярка отримує їх найбільше. Якщо доярки знали, що певна корова дає найбільше молока, вони могли відчувати заздрість до тієї, в чиїй групі така корова була[60]. Проте у будь-якому випадку така заздрість і можливий пристріт не відбивалися на зарплатні доярки та родинному бюджеті, а її проблеми з колгоспними коровами були дуже тимчасовими та незначними. Отже, ніхто не використовував профілактичну чи репродуктивну магію задля колгоспних тварин, бо в цьому не було сенсу.

Для всіх інформантів поведінка їхніх тварин була своєрідним барометром та провісником подій. Вони поділяли думку, що корови та кози збавляють на молоці перед дощем і похолоданням; коні качаються перед дощем; бджоли починають закривати прополісом вулики рано восени перед холодною зимою; собака виє на смерть; свині б'ються на погану погоду; коти вмиваються перед гостями, а точать пазурі на вітер. Якщо півень співає вдень – буде добра погода. Якщо кури видзьобують у себе пір'я чи довго вмощуються ввечері на сідало – буде дощ; якщо ж "купаються" в землі – буде добра погода. Якщо курка кричить без причини – буде нещастя в хаті, а якщо заспіває півнем (що стається, втім, украй рідко) – це зла ознака, що віщує біду в родині. В такому випадку господарі мають одразу зарізати таку курку.

Селяни розповідали мені про своїх тварин так, ніби ті могли відчувати та мислити як люди. Цей зв'язок між тваринами та людьми видається майже магічним, бо люди приписують тваринам людські якості: якщо шкодувати за проданою твариною, вона сумуватиме, плакатиме, згадуватиме за попереднім господарем і т.д. Якщо тварині вже дали назвисько, змінювати його не можна, бо це засмутить і заплутає тварину, яка вже звикла до імені. Враховуючи, що кінцева мета тваринництва в селі – це споживання тварин або одержання прибутку з їхнього продажу, такий психологічний зв'язок між людьми та тваринами вражає. Зрозуміло, що такий зв'язок не міг існувати в колгоспах, де ступінь контактів між людьми та худобою обмежувався формальними професійними обов'язками, виконання яких контролювало керівництво.

Майже всі мої інформанти були люди освічені, дехто навіть з вищою освітою. Вони користувалися сучасними технологіями, ефективність яких не піддавали сумніву. Проте вони поважали людей, які володіли магічним знанням щодо худоби. Вони всі використовували позитивну та негативну магію (мотивовану чи немотивовану, з книжок чи з успадкованого знання) для захисту та лікування своїх тварин і вірили в ефективність своїх дій і слів. Вони не лише не соромилися цього, але навпаки – пишалися. Селяни не розрізняли християнські та нехристиянські символи в магічних діях і не вважали їх несумісними. Будь-що, що допомагало вилікувати їхніх тварин, було добрим, і селяни радо запозичували від інших нові магічні "рецепти", бо вірили в їхню ефективність. Непевність сільського життя, що залежить від милості природи, а отже змінюється кожного року, змушує селян шукати та покладатися на будь-які засоби, що забезпечать успіх і допоможуть подолати неуспіх у господарстві. Магія до тварин для цього цілком придатна. Це означає, що традиційні магічні ритуали залишаються органічною частиною життя селян сучасної України. Цей традиційний комплекс вірувань і ритуалів пережив період радянської влади та залишається дієвим і поширеним. Магія, певно, завжди була і є безпосередньо та виключно пов'язаною з почуттям приватної власності селян і не поширювалася на колгоспну худобу. Захищаючи те, чим вони персонально володіли й за що несли відповідальність, селяни могли сподіватися на якусь економічну стабільність чи навіть процвітання, що саме по собі спричинялося до почуття відносної безпеки.

Українські селяни досить консервативні щодо ведення господарства та не намагаються експериментувати. Потреба не виділятися з загалу в них, ніби, вроджена[61] і проявляється навіть у бажанні мати корову такого ж кольору, як і в інших. Ця потреба подекуди трансформується у вимогу та пояснює негативне ставлення селян до тих, хто є надміру заможним чи щасливим, тобто до тих, хто виділяється, хто не живе "як всі". Таким сусідам можуть побажати смерті їхньої худоби.

Назагал, зазіхання на чужу власність, особливо на тварин, у селі вважається неприпустимим і призводить до демонізації тих, хто живе поруч (найчастіше сусідів). Їх звинувачують у власних нещастях і в порушенні певних загальновідомих правил співіснування. Магічні дії селян із їхніми тваринами підкорені численним і чітким неписаним правилам, яких усі мають дотримуватися. Виглядає, що лише в такому випадку може існувати певний баланс соціального життя села.

Магічні формули та ритуали, зафіксовані етнографами наприкінці XIX-го та на початку XX-го століть, все ще побутують на всій території України, незважаючи на різні політичні вподобання чи ступінь релігійності. Моя розвідка дозволяє зробити попередні висновки про те, що якісної різниці між географічними регіонами щодо магічних вірувань немає. Ці вірування передаються в селах з покоління в покоління. Цікаво, що молода одружена дочка Людмили С-к, яка мешкає в місті, допомагала матері відповідати на мої запитання. Отже, вірування, що домінують в українських селах, ширяться на міщан, які, через контакти з селом, самі стають продовжувачами традицій.

---

[1] Софія, 72 роки, Київська обл., Васильківський р-н. Інтерв'ю 20 липня 2005 р.

[2] 52 роки, Донецька обл., Першотравневий р-н. Інтерв'ю 8 травня 2005 р.

[3] 45 років, Івано-Франківська обл., Косівський р-н. Інтерв'ю 13 липня 2005 р.

[4] 48 років, Київська обл., Кагарлицький р-н. Інтерв'ю 23 липня 2005 р.

[5] Антоніна О-к, 66 років, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 19 червня 2005 р.

[6] Марія Ш-о, 84 роки, Київська обл., Васильківський р-н. Інтерв'ю 20 липня 2005 р.

[7] Людмила С-к, 48 років, Київська обл., Кагарлицький р-н. Інтерв'ю 23 липня 2005 р.

[8] Олександра К-о, 63 роки, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 13 червня 2005 р.

[9] Антоніна З-и, 91 рік. Донецька обл., Першотравнений р-н. Інтерв'ю 19 серпня 2005 р.

[10] Микола У-к, 75 років, Івано-Франківська обл., Косівський р-н. Інтерв'ю 13 липня 2005 р.

[11] 76 років, Івано-Франківська обл., Косівський р-н. Інтерв'ю 12 липня 2005 р.

[12] Антоніна З-и. Інтерв'ю 19 липня 2005 р.

[13] Галина О-а, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 11 серпня 2005 р. Галина стверджувала, що лише в такому випадку курчата вилупляться з усіх яєць, тобто всі яйця виявляться запліднеными.

[14] Антоніна О-к. Інтерв'ю 19 червня 2005 р.

[15] Орися К-н. Інтерв'ю 13 липня 2005 р.

[16] Повір'я про сіль як захист від злих і врочливих людей побутує не лише серед селян, а й по містах. Саме з огляду на це повір'я молода успішна університетська викладачка в Києві, в якої я зупинялася, завжди носить із собою пучку солі, свяченої на Великдень, а респектабельний музейний працівник навчав мене, як за допомогою солі відвадити від себе небажаних людей. Мені радили подумки говорити людині з недобрими очима "Сіль тобі в очі!"

[17] Софія, 72 роки, Київська обл., Васильківський р-н. Інтерв'ю 20 липня 2005 р.

[18] Валентина Ч-н. Інтерв'ю 8 травня 2005 р.

[19] Євдокія Г-к, 77 років, Івано-Франківська обл., Городенківський р-н. Інтерв'ю 2 червня 2005 р.

[20] Антоніна О-к, 66 років, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 19 червня 2005 р.

[21] Антоніна О-к, 66 років, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 19 червня 2005 р.

[22] Галина О-а, 52 роки. Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 11 серпня 2005 р.

[23] Софія, 72 роки, Київська обл., Васильківський р-н. Інтерв'ю 20 липня 2005 р.

[24] Ганна Ф-к, 62 роки, Івано-Франківська обл., Городенківський р-н. Інтерв'ю 2 червня 2005 р.; Олександра К-о, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 13 червня 2005 р.

[25] Антоніна О-к, 66 років, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 19 червня 2005 р.

[26] Варвара М-к, 79 років, Івано-Франківська обл., Городенківський р-н. Інтерв'ю 2 червня 2005 р.

[27] Орися К-н, 45 років, Івано-Франківська обл., Косівський р-н. Інтерв'ю 13 липня 2005 р.

[28] Олександра К-о, 63 роки, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 13 червня 2005 р.

[29] Софія, 72 роки, Київська обл., Васильківський р-н. Інтерв'ю 20 липня 2005 р.

[30] Євдокія Г-к, 77 років, Івано-Франківська обл., Городенківський р-н. Інтерв'ю 2 червня 2005 р.

[31] Софія, 72 роки, Київська обл., Васильківський р-н. Інтерв'ю 20 липня 2005 р.

[32] Віра Б-о, 82 роки, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 28 липня 2005 р.

[33] Микола У-к, 75 років, Івано-Франківська обл., Косівський р-н. Інтерв'ю 13 липня 2005 р.

[34] 52 роки, Донецька обл., Першотравневий р-н. Інтерв'ю 8 травня 2005 р.

[35] Деякі інформанти починали відлік з числа 10, а деякі – з числа 9. Більш "виправданим" був би, певно, відлік від 9, оскільки це число є більш магічним, оскільки утворюється трикратним множенням іншого магічного числа, 3.

[36] Петро В-к, 74 роки, Івано-Франківська обл., Косівський р-н. Інтерв'ю 12 липня 2005 р.

[37] Марія О-к, 74 роки, Івано-Франківська обл., Косівський р-н. Інтерв'ю 13 липня 2005 р.

[38] Віра Б-о, 82 роки, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 28 липня 2005 р.

[39] Микола У-к, 75 років, Івано-Франківська обл., Косівський р-н. Інтерв'ю 13 липня 2005 р.

[40] Орися К-н, 45 років, Івано-Франківська обл., Косівський р-н. Інтерв'ю 13 липня 2005 р.

[41] Євдокія Д-н, 63 років, Івано-Франківська обл., Городенківський р-н. Інтерв'ю 1 червня 2005 р.

[42] Марія Ш-о, 84 роки, Київська обл., Васильківський р-н. Інтерв'ю 20 липня 2005 р.

[43] Віра Б-о, 82 роки, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 28 липня 2005 р.

[44] Варвара М-к, 79 років, Івано-Франківська обл., Городенківський р-н. Інтерв'ю 2 червня 2005 р.

[45] 77 років, Івано-Франківська обл., Городенківський р-н. Інтерв'ю 2 червня 2005 р.

[46] 74 роки, Івано-Франківська обл., Косівський р-н. Інтерв'ю 12 липня 2005 р.

[47] 48 років, Київська обл., Кагарлицький р-н. Інтерв'ю 23 липня 2005 р.

[48] Євдокія Г-к, 77 років, Івано-Франківська обл., Городенківський р-н. Інтерв'ю 2 червня 2005 р.

[49] Орися К-н, 45 років, Івано-Франківська обл., Косівський р-н. Інтерв'ю 13 липня 2005 р.

[50] Павло К-о, 65 років, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 16 серпня, 2005 р.

[51] Людмила С-к, 48 років, Київська обл., Кагарлицький р-н. Інтерв'ю 23 липня 2005 р.

[52] Віра Б-о, 82 роки, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 28 липня 2005 р.

[53] Софія, 72 роки, Київська обл., Васильківський р-н. Інтерв'ю 20 липня 2005 р.

[54] Орися К-н, 45 років, Івано-Франківська обл., Косівський р-н. Інтерв'ю 13 липня 2005 р.

[55] Петро В-к, 74 роки, Івано-Франківська обл., Косівський р-н. Інтерв'ю 12 липня 2005 р.

[56] Одна з популярних книжок, на яку посилалися інформанти, - Александр Аксёнов. *Я не колдун, я – знахарь*. Донецк: Донеччина, 1995.

[57] Валентина Ч-н, 52 роки, Донецька обл., Першотравневий р-н. Інтерв'ю 8 травня 2005 р.

[58] Галина О-а, 52 роки, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 11 серпня 2005 р.

[59] Орися К-н, 45 років, Івано-Франківська обл., Косівський р-н. Інтерв'ю 13 липня 2005 р.

[60] Галина О-а, 52 роки, Донецька обл., Ясинуватський р-н. Інтерв'ю 11 серпня 2005 р.

[61] Див. цікаву статтю Наталі Кононенко про важливість принципу "бути як всі", не виділятися з-поміж селян: Kononenko, Natalie (1998). "Strike Now and Ask Questions Later: Witchcraft Stories in Ukraine." *Ethnologies*, Vol. 20(1), pp. 67-90.

В статье рассматриваются магические верования и ритуалы, которые используют современные крестьяне ради благополучия своего скота. Широкое использование профилактической, репродукционной и коммерческой магии свидетельствует о магическо-религиозном синкретизме во взглядах крестьян, на которые не влияют не географическое размещение, не уровень образования.

Ключевые слова: репродуктивная/коммерческая/профилактическая магия; поверья о домашних животных; ритуал.

The article deals with magical beliefs and rituals that use modern welfare of the peasants for their livestock. The widespread use of preventive, reproduktsionnoy and commercial magic shows magical-religious syncretism in the views of peasants, which do not affect not geographical location, not the level of education.

Key words: reproductive/commercial/prophylactic magic; beliefs about domestic animals; rituals.

Олена КОЗАКЕВИЧ
Львів

ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В УКРАЇНСЬКОМУ ТРАДИЦІЙНОМУ МИСТЕЦТВІ XX ст. (на прикладі бойківських в'язаних виробів та мережива)

В статті розглядаються традиції рукоділля на Бойківщині в аспекті розвитку і змін.
Ключові слова: в'язання, мереживо, вузлове в'язання, в'язання гачком, традиція

Наприкінці XX – початку XXI ст. у нашому житті з'явилося багато явищ (відповідно і термінів), досі незнаних чи мало відомих. Стрімкий науково-технічний прогрес, політичні колізії, економічні колапси і міжетнічні конфлікти так чи інакше впливають на підсвідомість людини, роблячи її непрямим учасником усіх цих подій. Останнім часом навколо питання глобалізації [за чи проти] суспільства триває безліч дискусій, але варто зауважити – чи ця проблема виникла лише тепер? Цей процес, чи радше, його початки [умовно, звичайно], можна простежити на прикладі українського традиційного мистецтва. Про впливи соціокультурних чинників на народне мистецтво знаходимо на шпальтах часописів початку XX ст.: "Ріст техніки та боротьба економічна... не позістали без впливу на наше село. Давня народня ноша, поволи уступає місце міщанському одягові", "...народня ноша модернізується; кустарний промисл підпадає під непожадані впливи"[1]; "…Та тільки новітні машини заощадять модерній жінці очі. Вони поширять ці вишивки у тисячах примірників за дешеву ціну, а очі заховають для її освіти"[2].

Зазвичай швидших змін зазнавали місцевості, розташовані поблизу великих міст, осередків фабричного виробництва, професійних шкіл, звідки проникали нові віяння моди й технічного прогресу. Традиційне мистецтво віддалених територій України (гірські райони Карпат, Українське Полісся) зберегло архаїчні риси аж до середини XX ст., але у другій пол. XX ст. ці процеси сягнули й туди, зокрема на Бойківщину.

В'язані вироби й мереживо – вагома складова бойківського декоративно-ужиткового мистецтва, типологія і художні особливості яких формувалися під впливом народної традиції та соціокультурних чинників. Розвиток в'язання[3] та коронкарства[4] наприкінці XIX – XX ст. умовно можна поділити на два основні періоди: перший – кінець XIX – перша третина XX ст. (до 1939 р.); другий, так званий "радянський період" – після 1939 р. і часи незалежності України. Для першого характерно дрібнокустарне виробництво, яке поступово набуває ознак мануфактури, домінанта імпорту порівняно з обсягами місцевої продукції, відмінність типології і художніх особливостей народних та "модних" виробів. На зламі XIX – XX ст. відбувається взаємовплив тенденцій: елементи моди позначаються на традиційній ноші, і навпаки, – зразки домашнього промислу використовують у виготовленні та декоруванні модного одягу[5]. У цей період в'язані вироби та мереживне оздоблення починають трактувати як мистецьке явище: плетиво експонують на промислових, сільськогосподарських, етнографічних виставках, а також на виставках жіночого рукоділля.

У повоєнний час в'язання розвивається у контексті текстильної промисловості (артілі, фабрики, експериментальні цехи, будинки моделей, авторський трикотаж) як окрема самостійна галузь – трикотажна. Характерною рисою цього періоду, а особливо 1940 – 50-х рр., є масовість виробництва, де за кількістю втратилася якість, зокрема, етномистецька самобутність в'язаних виробів та мережива[6]. Асортимент вбрання сільського населення нічим не відрізняється від

© Олена Козакевич

міського: футболки, майки, трикотажна білизна, колготи, мереживо фабричного виготовлення, а компоненти традиційної ноші одягають лише на "празники" (свята).

Основним джерелом для написання статті стали польові матеріали автора, зібрані під час мистецтвознавчих наукових експедицій 2005 – 2006 рр. на Бойківщину[7] у складі співробітників відділу народного мистецтва Інституту народознавства НАН України. Одним з вагомих результатів експедиційних досліджень є словник термінів.

В'язання і коронкарство кінця XIX – XX ст. розвивалося у контексті декоративно-ужиткового мистецтва Бойківщини. В'язані тканини побутували у комплексах традиційного одягу, використовувалися в облаштуванні житла, а також слугували оздобленням вбрання та інтер'єрних тканин. Від кінця XIX ст. під впливом об'єктивних чинників (впливи чужоземних культур, торгівля, розвиток промисловості та комунікацій, поширення конфекції) типи в'язаної та мереживної народної одежі видозмінювалися[8], а то й виходили з ужитку, що засвідчують літературні джерела та польові матеріали автора.

У бойківському традиційному одязі з плетених компонентів поширені головні убори (очіпки, хустини), доповнення (шкарпетки, штуци, рукавиці, рідко – нарукавники) та пояси. Цікавими з огляду на техніки виконання є очіпки – до сер. XX ст. невід'ємний атрибут заміжніх жінок. Наприкінці XIX ст. у Старій Солі виготовляли чепці, які селянки носили по всій околиці, хоча в самому осередку виробництва такі очіпки вийшли з ужитку значно раніше. Головні убори в'язали з зелених льняних ниток у вигляді сітки, яка була денцем чіпця. Вірогідно, що виготовляли ці вироби технікою брання, яка наприкінці XIX – поч. XX ст. була характерна для бойківського ре´іону. В'язанням очіпків займалися молоді та старші незаміжні жінки. У Бусовисько і Лужку наприкінці XIX ст. жінки носили чіпці у такий спосіб, що видимою залишалася лише його частина, найчастіше червоного кольору. Сам головний убір був дещо нижчий, ніж у інших селах, тому було видно денце у вигляді сітки зеленого кольору. Про такі давні очіпки згадують мешканці Бусовиська: "Старші люди колись носили очіпки на картоні, покриті зверху сіткою. Носила баба Катерина Кузьмич (1870 – 1939), мама (1897 р. н.) вже не носила. Також були кросенця для плетіння"[9]. У Бірчицях Нових, Ковиничах, Садковичах, Берестянах респондентки теж згадують, що їхні мами чіпців не носили, очіпки з сіткою ще давно носили баби. "Чупці" жінки носили до війни в Чернихові[10], в Берегах старі жінки носили "каблук", зверху – купна сітка, яку привозили зі Самбора[11]. В Мигове старші люди носили "чупець", "чупок" або червоного, або зеленого кольору[12]. У Ваньковичах давніше жінки носили на волосся "кибавку", поверх якої "гафтували" (в'язали гачком – авт.) сітку[13].

В селах Турківського та Старосамбірського району Львівської обл. зафіксовано побутування очіпків, характерних саме для цієї місцевості. Основу чіпця виготовляли з червоного полотна у вигляді високої шапочки, на тім'яній частині вив'язували сітку у формі кола чи наближену до прямокутної. Наприкінці XIX – початку XX ст. сітку виплітали з льняних ниток натурального кольору, у першій половині XX ст. денце вив'язували гачком з пряжі зеленого кольору[14] або його відтінків[15]. З поширенням фабричних тканин замість плетива у вигляді сітки пришивали шматок зеленого трикотажу, виготовленого машинним способом. Це вплинуло на ступінь ажурності виробу: просвіти, в'язані гачком, були частиною декору, трикотажне щільне полотно такого ажуру створити не могло. Такі очіпки тепер не носять у повсякденному побуті навіть старші люди, але тримають їх "до смерті": хоронять жінок у тих очіпках, якими "чіпчили" на весіллі[16].

Очіпки з сітчастим дном були поширені практично у всіх селах Бойківщини, відрізняючись матеріалом та техніками виготовлення. Для кін. XIX – поч. XX ст. характерні вироби з доморобної сітки, браної на кроснах, гачком або технікою вузлового в'язання, зрідка – дротами. Основним матеріалом слугував льон. З поширенням фабричних тканин використовують покупну сітку або звичайну марлю, яку підфарбовували у зелений колір[17]. Бойківські жінки на кичку одягали чепець – білу бавовняну шапочку з сітки чи фабричного мережива, прикрашену ззаду двома стрічками "пантлицями", "партицями". Коли жінка пов'язувала поверх такого головного убору хустину, на тім'ї кінці стирчали, наче ріжки[18]. Такі роги з давніх часів були оберегом від злого духа та нечистої сили. З поширенням фабричних тканин для декору головних уборів почали використовувати покупні доповнення – широку стрічку з фабричним гаптом, бісер, металеві пластини, вузьке крамне чорне мереживо, фабричну сітку (характерно

для Закарпатської Бойківщини). Очіпки, виготовлені технікою брання, вийшли з ужитку в першій половині XX ст., пізніше носили їх лише жінки похилого віку, дотримуючись давніх традицій[19].

В'язаним доповненням бойківського вбрання XIX – пер. пол. XX ст. були панчохи (високі шкарпетки), штуци (шкарпетки без стопи), рукавиці. У с. Терло наприкінці XIX ст. шити вміли усі дівчата, і навіть хлопці, бо цього їх навчали вдома. Але вовняні панчохи для жінок та дівчат вив'язували місцеві жидівки[20]. Самостійно сільські жінки практично не в'язали дротами, бо не мали до того ні вправності, ні терпіння (Дивно, адже вишивання чи ткання не було легше чи менш трудомістке – авт.). Тому актуальним було навчати здібних дівчат в'язати панчохи (популяризувалися під впливом міської моди) ще у школі, щоби ті пізніше передавали свої знання іншим. Такий факт засвідчує дві важливі речі: популяризацію в'язання спицями і гачком як ремесла і започаткування фахового вишколу у селах та містечках.

У Дидьово Турківського повіту (нині – Польща) наприкінці XIX ст. взимку носили панчохи з білої вовни, викінчені вгорі кольоровим візерунком. Влітку – плетені з ниток панчохи по кістки без стопи, які в Дидьово називають "портянки", а в Локті і по гирлі р.Сян – "листянки"[21]. Техніка плетіння дротами ("іглицями") та гачком ("гикліркою", "крючком") поширилася у XX ст. У передвоєнний час носили "штуци", "бо не було теплого взуття, але на чоботи не натягали. У повоєнний час під чоботи одягали білі шкарпетки, а холявки витягували поверх – така була мода. По війні в'язали светри, панчохи"[22]. Гетри без стопи "штуци" в'язали до середини XX ст. Часто рукавиці, панчохи до війни купували у Самборі. Дротами виплітали "штримфлі" (шкарпетки, Закарпатська Бойківщина), чохли на взуття, жіночі пояси (пасини), в 1920 – 30-х рр. у побут сільського населення входять вироби міської моди, що вплинуло на художні особливості в'язаного одягу. У повоєнний час практично у кожній родині виготовляли такі речі самостійно, оскільки "було бідно"[23]. До війни і після війни в'язали светри і камізельки. Спершу їх робили з льону, потім зі пряденої вручну доморобної вовни і фабричної волічки. Під час війни для светрів як сировину використовували вату[24]. У повоєнний час, коли традиційне вбрання витіснили фабричні вироби, зразки в'язаних речей почали брати з "модних" журналів. Саме в цей період, зі слів багатьох респондентів, в'язання дротами і гачком стало особливо популярним.

У комплексі жіночого одягу до середини XX ст. побутували пасини (пояси), виконані плетільною технікою, на рамі та гачком, значно рідше зустрічаються згадки про пояси, в'язані дротами. Протилежні кінці викінчували "кутасами", "гомбічками"[25], "бомблями", "бамбульками", переважно різнокольоровими, які прикрашали виріб. "Носили в'язані пасини, які часто викінчували "стряпками", викінчували "кітульками". Снували по рамі з вовняних ниток, перебираючи руками. Пасина плелася іглицями, коротка, обмотували лише раз навколо стану і защіпали збоку на ´удзик. Пасину носили тільки жінки. Ширина пасини була 10 – 12 см. Також були пасини довгі, давніші, які обмотували чотири рази, стряски випускали ззаду. Вставляли паличку в середину і плели в один і другий бік. Починали плести з країв, з країв до середини і далі до країв"[26]. Під час експедицій визначено, що такі вироби домінували на Закарпатській Бойківщини, зокрема гірських місцевостях. Від сер. XX ст. (а то й ще раніше) пояси вийшли з ужитку, тому багато респондентів не можуть згадати про техніки їх виготовлення та способи оздоблення.

Гачком в'язали рукавиці (домінували рукавиці з одним пальцем), мереживо ("чюпка", "чіпка")[27] до одягу (сорочки, фартухи) та інтер'єрних тканин (простирадла "плахти", прошви, обруси "портки", рушники). Варто зазначити, що у деяких селах на поч. XX ст. гачкуванням займалися і чоловіки: "Дід Іван (1911 р. н.) гачкував сам рукавиці з вовни, дерев'яним гачком, який підбирав до товщини ниток"[28]. "Були зарукавники з білої або сивої вовни, в'язані на іглицях. В'язка була вертана і проста. Носили до і після війни, для утеплення. Мали висоту до 15 см. Носили тільки чоловіки.

Носили на один палець рукавиці – чоловічі, жінки – на п'ять пальців, в'язані на іглицях"[29].

У 1950 – 70-х рр. на Бойківщині для прикрашання житлових інтер'єрів широко використовують вироби, в'язані за допомогою гачка. До війни (кінець 1920 – 30-і рр.) такі вироби були менш поширені і входили у побут сільських мешканців під впливом міської моди (Жіночі часописи, курси рукоділля були основним джерелом нової інформації – авт.). Житлові інтер'єрні тканини Ї фіранки "фірганки", покривала, серветки, обруси, занавіски на двері, накидки на подушки, "круги"-коврики на підлогу[30]. Багато виробів в'язали гачком, особливо інтер'єрні

тканини. Деколи простирадла повністю вив'язували гачком. Плели окремо квадратоподібні мотиви з кроше № 10, квіткові мотиви, потім ці елементи з'єднували в одне ціле, що створювало мереживне полотнище простирадла. По краю виробу (переважно край, який було видно), пришивали "фарботку" з зубцевидними краями, також в'язану гачком"[31].

Під час експедиції у різних місцевостях бойківського краю зафіксовано артефакти (датовані 1960 – 70-ми рр.), які мають однакові або подібні орнаментальні мотиви та їх композиційне вирішення. Це свідчить про те, що візерунки було взято з журналів, у яких подавалися схеми роботи, або жінки брали узори одна від одної. Композиція орнаменту залежала від форми виробу: прямокутні та квадратоподібні речі переважно мали рапортну, а круглі – відцентричну композицію. Виготовлення фіранок, покривал, обрусів починалося з в'язання окремих мотивів, які потім з'єднували між собою, створюючи таким чином суцільне полотнище. Різнопланові ромбовидні, трикутні, квадратні елементи утворюють геометричні та геометризовані рослинні мотиви.

У церковних сучасних інтер'єрах домінують ткані вироби та вишивка: в'язаних тканин під час експедицій зафіксовано мало. За технікою виготовлення вони не різняться від житлових, зрештою, як і орнаментом. Звичайно, ці вироби кращої якості, делікатної роботи, оскільки вони призначені для церкви[32]. Лише поодинокі вироби (вив'язані символи та знаки – хрест, написи, літери) свідчать про те, що їх виготовляли спеціально для храму.

Найповніше репрезентоване оздоблення вбрання та інтер'єрних тканин у вигляді мережива (вставки-прошви, коронки), тороків, китиць. Їх використовували для декорування святкових запасок (по низу робили тороки, кутаси); френзелями прикрашали білі вишиті святкові хустини, які обв'язували тороками за допомогою гачка або купованою на базарі "корункою"; "гаптували" гачком мереживо до подушок, прикрашали діл "простині"; вручну в'язали френзелі для оздоблення простирадл, обрусів, рушників, подушок; "чіпки" були по шиї сорочки, манжетах, низу фартуха.

"Вишивані простирадла "плахти" по низу оздоблювали мереживом. Також мереживом обшивали "порток" – обрус на стіл. Узори вив'язували гачком різнопланові – і геометричні, і рослинні. "Корункою" оздоблювали весільні рушники, які потім як дарунок залишали в церкві"[33]. Часто "плахти" оздоблювали по середній частині мереживною смугою, мереживом обв'язували краї подушки.

На території Самбірсьского та Старосамбірського районів у виготовленні давнього мережива домінувала техніка вузлового в'язання: сітка, викінчена тороками, які робили двома способами. Перший – виторочували нитки з основного полотна і з них вив'язували. Простежено розвиток цієї техніки. Давніші тороки переважно виготовлялися з ниток основного полотна виробу: витягували поперечну нитку, ділили її на групи (пасма) і плели сітку, яку викінчували довгими френзелями[34]. У 1920 – 30-х рр. сітка набуває цікавішої конфігурації: соти різної форми та розмірів, трикутники, зубці[35]. У другій половині XX ст. збільшується кількість декоративних "фантазійних" вузлів, якими створюють різні мотиви, переважно фітоморфного характеру[36]. Другий спосіб – добирали гачком з ниток іншого ´атунку пасма потрібної довжини, з яких виготовляли френзелі[37]. Переважно перед тороками йшло кілька рядів сітки, у поєднанні з якою утворювалось мереживне оздоблення. Виготовляли торочки методом вузлового в'язання (в др. пол. XX ст. з модних часописів входить назва "макраме") і гачком. За словами респондентів, в'язали "кружево" руками, виторочуючи нитки з основного полотна і перев'язуючи між собою; брали лляне полотно, "вишєрпували", в'язали різні взори; випускали нитки з полотна або доплітали з інших ниток[38]. У др. пол. XX ст. орнамент традиційного мережива витіснено візерунками з журналів, а вироби – фабричною продукцією.

Експедиційні дослідження виявили, що на Бойківщині носіїв інформації про в'язання та коронкарство залишилося мало, що зумовлено низкою чинників: відсутність у молодого покоління цікавості до декоративно-ужиткового мистецтва краю, трактування народного мистецтва як чогось "другосортного" на тлі китайських та турецьких "витворів мистецтва" та й, зрештою, логічна зміна поколінь. "Відходом" від дотримання традиції в одязі та облаштуванні житла можна вважати кін. XIX – поч. XX ст.: у створенні компонентів народної ноші використовують фабричні тканини, через торговців "крамом" у селах та містечках поширюються конфекційні вироби. Поступово відходить звичай опоясуватися поясом, обов'язково носити

очіпок заміжнім жінкам, виготовляти вбрання для родини у домашніх умовах. На зміну приходять капелюшки та в'язані шапочки розмаїтих фасонів, строкатих кольорів та "модних" візерунків, делікатні трикотажні панчішки, "філейні" рукавички, а особливо – білизна: з тонких тканин, оздоблена коронками, тасьмами, оборками. Зауважимо, що у 1920 – 30-х рр. на західноукраїнських землях постає питання збереження та пропагування народного мистецтва: впроваджують спеціальні анкети, проводять вечори традиційної ноші т.п. Та все-таки модні тенденції та фабрична промисловість переважають: доступний трикотажний (та і не тільки) асортимент, розмаїтість декору та матеріалу, звільняють сільського мешканця (особливо жінку) від обов'язку творити одяг. Від 1970-х рр. в'язання спицями та гачком – улюблений вид рукоділля. На сучасному етапі традиційний стрій, зокрема в'язані вироби та мереживо, можна побачити лише у святкові дні, під час фольклорних свят та в музейних збірках.

---

[1] Вальницька С. Про народне мистецтво // Нова Хата. – № 8 – 9. – С. 4 – 5.

[2] Вальницька С. Психологія моди // Нова Хата. – № 13. – С. 10 – 11.

[3] На західноукраїнських землях для визначення в'язаних спицями та гачком виробів використовували термін плетіння, а вироби означали терміном плетиво.

[4] Коронкарство – на західноукраїнських землях цим терміном визначають процес виготовлення мережива.

[5] Козакевич О. Трикотаж Східної Галичини 20 – 30-х рр. ХХ ст.: мода в період між двома світовими війнами // Вісник ЛАМ. – 2003. – № 14. – С. 183 – 199; Козакевич О. Розвиток трикотажу 20 – 30-их рр. ХХ ст. на теренах Східної Галичини (модні тенденції, осередки) // Народознавчі Зошити. – 2003. – № 5 – 6. – С. 766 – 775; Козакевич О. Вплив соціально-політичних явищ на розвиток та формування української моди (в контексті історії західноєвропейського костюма) // Народознавчі Зошити. – 2002. – №1 – 2 – С. 146 – 153.

[6] Козакевич О.Бойківські в'язані вироби та мереживо кінця ХІХ – ХХ століття: локальні та художні особливості // Бойківщина. – Т. 3. – Дрогобич: Коло, 2007. – С.441 – 447.

[7] Самбірський (Чернихів, Нижнє, Зарайсько, Береги, Ваньковичі, Бірчиці Нові, Бірчиці Старі, Ковиничі, Баранівці, Вербівці, Садковичі, Берестяни, Викоти), Старосамбірський (Торгановичі, Морозовичі, Соснівка, Бусовиська, Велика Лінина, Тур'є, Стрілки, Тисовиця, Ракова, Букова, Надиби, Скелівка, Слохиня, м.Хирів, П'ятниця, Трушевичі, Губичі, Княжпіль, Велике, Мигове, Лібухова (Максимівка), Терло, Стярява, Велика Сушиця, Стара Сіль), Турківський (Ясениця Замкова, Розлуч, м.Турка, Ботелка Вижня, Ботелка Нижня, Яворів, Сянки), Великоберезнянський (Ужок, Гусний, Луг, Нова Стужиця, Жорнава, Розтока Костримська, Вишка, Домашино, Сіль) райони Львівської області.

[8] Основним критерієм типології українських народних в'язаних виробів та мережива є функція.

[9] Зап. від Луць Михайла Федоровича (1927 р. н.), с. Бусовисько Старосамбірського р-ну Львівської обл. Експедиція на Бойківщину 2005 р.

[10] Зап. від Котлярчик (Миськів) Софії Іванівни (народилась в с. Трійця біля Перемишля, 1928 р. н.), с. Чернихів Самбірський р-н Львівська обл. Експедиція на Бойківщину 2006 р.

[11] Зап. від Пріць Ольги Миколаївни (1913 р. н.), с. Береги Самбірського р-ну Львівської обл. Експедиція на Бойківщину 2006 р.

[12] Зап. від Церковника Петра Івановича (1918 р. н.), с. Мигове Старосамбірського р-ну Львівської обл. Експедиція на Бойківщину 2006 р.

[13] Зап. від Самардак Марії Іванівни (1919 р. н.), с. Ваньковичі Самбірського р-ну Львівської обл. Експедиція на Бойківщину 2006 р.

[14] Музей етнографії і художнього промислу у Львові, далі – МЕХП Інв.№ ЕП-22924, с. Мшанець Старосамбірського району Львівської обл.; МЕХП Інв.№ ЕП-76618, с. Карпатське Турківського Львівської обл.; с. Ботелка Верхня Турківського р-ну Львівської обл. (Польові матеріали автора, далі – ПМА); с. Шандровець Турківського Львівської обл. (Музей "Бойківщина").

[15] Ботелка Нижня Турківського р-ну Львівської обл. автор Фомич Софія Михайлівна, 1929 р. н. Експедиція на Бойківщину 2005 р.

[16] Зап. 17.08.2005 р. у Якаби Агафії Миколаївни, 1929 р. н., с. Вижня Ботелка Турківського р-ну Львівської обл. Експедиція на Бойківщину 2005 р.

[17] Краєзнавчий музей школи с. Розлуч: очіпок 1920-х рр, денце з чорної фабричної сітки з металевою ниткою, обручик обшитий фабричною тканиною "шальовкою"; Музей при церкві Арх. Михаїла у Ясениці

Замковій Турківського р-ну, очіпок (перша половина XX ст.). Експедиція на Бойківщину 2005 р.

[18] Ковпакоподібний очіпок у техніці сітчастого плетіння зберігається у фондах МЕХП Інв.№ЕП-22832, с. Славське Сколівського р-ну Львівської обл.

[19] Зап. 16.08.2005 р. у с. Верхня Ботелка Турківського р-ну Львівської обл. від Сідельник Катерини Григорівни, 1920 р. н. Експедиція на Бойківщину 2005 р.

[20] Strzetelska-Grynbergowa Z. Staromiejskie. Ziemia I ludnoњж. – Lwyw, 1899. – S.583.

[21] Кузів І. Житє-бутє, звичаї и обичаї горского народу // Зоря. – 1889. – Ч. 16. – С. 263.

[22] Зап. від Луць Марії Прокопівни (1934 р. н.), с. Бусовисько Старосамбірського р-ну Львівської обл. Експедиція на Бойківщину 2005 р.

[23] Зап. Від Козяк Ганни Миколаївни (1919 р. н.), с. Ракова Старосамбірського р-ну Львівської обл.; Щегель Стефанії Василівни (родом з с. Квасенина, переселенці, 1929 р. н.), с. П'ятниця Старосамбірського р-ну Львівської обл.; Стрілки Степана Степановича (1938 р. н.), с. Трушевичі Старосамбірського р-ну Львівської обл.

[24] Зап. Від Котлярчик (Миськів) Софії Іванівни (народилась в с. Трійця біля Перемишля, 1928 р. н.), с. Чернихів Самбірського р-ну Львівської обл.; Кішко Марії Семенівни (1939 р. н.), с. Садковичі Самбірського р-ну Львівської обл.; Токар Анни Іванівни (1928 р. н.), с.Велике Старосамбірського р-ну Львівської обл.

[25] Зап. 18.08.2005 р. у с. Гусний Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. від Кушнір Олени Юріївни, 1938 р. н.

[26] Зап. від Гумен Олени Юріївни (1939 р. н.), с. Вишка Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. Експедиція 2005 р.

[27] Зап. 19.08.2005 р. у с. Нова Стужиця Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. від Васильняка Миколи Миколайовича, 1932 р. н.; Зап. 20.08.2005 р. в с.Домашино Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. від Ільків Олени Олександрівни, 1926 р. н. Експедиція 2005 р.

[28] Зап. від Майдич Олени Василівни (1964 р. н.), с. Розтока Костромська Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. Експедиція 2005 р.

[29] Зап. від Васильняк Анни Михайлівни (1927 р. н.), с. Нова Стужиця Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл. Експедиція 2005 р.

[30] Зап. від Винарчик Марії Лукашівни (1903 р. н.), с. Чернихів Самбірського р-ну Львівської обл.; Созанської Стефанії Степанівни (1935 р. н.), с. Береги Самбірського р-ну Львівської обл.; Кревсун Марії Сергіївни (родом з Полтавщини, с.Розбишівка Гадяцького р-ну, 1955 переїхали, 1920 р. н.). Експедиція 2006 р.

[31] Зап. від Піти Анни Ільківни (1935 р. н., уроджена с. Стрілки), Піти Марії Василівни (1913 р. н.), Кирилич Анни Михайлівни (1937 р.н), Лопушанського Андрія Миколайовича (1937 р.н), с. Тисовиця Старосамбірського р-ну Львівської обл. Експедиція 2005р.

[32] Це обруси (с. Скелівка, Церква Св. Безсеребреників Козьми і Дем'яна (1790), с.Княжпіль, Церква Успіня Пресвятої Богородиці (1864) на престол, тетрапод, завіси навколо тетраподу (с. Скелівка, Церква Св. Безсеребреників Козьми і Дем'яна (1790), фіранки (с. Трушевичі, Церква Собору Пресвятої Богородиці (1888).

[33] Зап. від Гирич Олени Михайлівни (1941 р. н., уродженка с. Тихий), с. Ужок Великоберезнянського р-ну Закарпатської обл.

[34] Оздоблення вишитого рушника, 1970 – 80-і рр.: мережка (вставка), тороки: вузлове в'язання з ниток основного полотна, с. Нижнє (колись Болозів Долішній) Самбірського р-ну Львівської обл.; Оздоблення обруса на престол, вівтар; вузлове в'язання – тороки: нитки дов'язані, мереживо у формі трикутників, які викінчуються зав'язаним вузлом, с. Ваньковичі Самбірського р-ну Львівської обл., Церква Архангела Михаїла (1882).

[35] Церковний рушник на аналой, 1990-і рр.: Оздоблення рушника, вузликове в'язання у техніці "макраме" (5 см+6см тороки), Церква Святих апостолів Петра і Павла (1886), с. Чернихів Самбірського р-ну Львівської обл.; Вишитий рушник на аналой, оздоблення – мереживо і тороки; вузлове в'язання, бавовна, 1989 – 90-рр. (тороки – 14см, сітка – 6см), Церква Преображення Господнього (1867), с. Ковиничі Самбірського р-ну Львівської обл. (Спасівка).

[36] Оздоблення вишитого рушника, 1970 – 80-і рр.: мереживо: вузлове в'язання (макраме) з дов'язаних ниток, стилізовані рослинні мотиви, які складаються з листоподібних елементів, закомпонованих у квітку, Церква Покрови Пресвятої Богородиці (1939), с. Нижнє (колись Болозів Долішній) Самбірського р-ну Львівської обл.

[37] Тороки до вишитого обруса, в'язані гачком, 1990-і рр. смуга ажурної сітки (9см=2,5+6,5см тороки),

викінчена двома рядами віялоподібних елементів, які завершуються китичками, Церква Івана Хрестителя (1782), с. Вербівці Самбірського р-ну Львівської обл.; Оздоблення рушника – в'язане гачком мереживо (10см: 7+3 сітки), 1970-і рр., Церква Св. Безсеребреників Козьми і Дем'яна (1790), с. Скелівка Старосамбірського р-ну Львівської обл.

[38] Кушнір Катерина Іванівна (1938 р. н.), с. Ковиничі Самбірського р-ну Львівської обл. (Спасівка).

В статье рассматриваются традиции рукоделия на Бойкивщине в аспекте развития и изменения.

Ключевые слова: вязание, кружево, узелковое вязание, вязание крючком, традиция.

The article deals with the tradition of needlework in Boykivshchyna in the aspect of development and changes.

Keys words: knitting, lace, knotting, crocheting, tradition.

Ігор БОЙКО
Львів

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ЕТНОГРАФІЧНОГО РАЙОНУВАННЯ УКРАЇНЦІВ ПІВДЕННИХ СХИЛІВ КАРПАТ

У статті висвітлено деякі аспекти етнографічного районування південних схилів Карпат. Зроблено спроби проаналізувати підстави та окресилити границі етнографічної групи долинян, спишських русинів; конкретизувати перехідні зони.

Ключові слова: етнографія, етнографічна група, долиняни, лемки, русини, Карпатський регіон.

Спроби етнографічного районування українців розпочалися ще із середини XIX ст.

Етнографічне районування передбачає визначення поняття етнографічна група. Загальний варіант цього терміну дав в свій час Ю.Бромлей. За ним це – *внутрішньо-етнічна історико-етнографічна (традиційно-культурна) спільність, один зі структурних підрозділів етносу*[1]. Розвиваючи думку Ю.Бромлея, російський вчений В.Козлов визначив *етнографічну групу.* як *локальний підрозділ етносу, котрий вирізняється від аналогічних йому своїм діалектом (говіркою) і тими чи іншими компонентами матеріальної та духовної культури, що виявляються, головним чином, шляхом спеціальних обстежень*[2]. В навчальному посібнику "Українське Народознавство" подається наступне визначення: *локально-територіальна частина етносу, яка вирізняється особливостями традиційної матеріальної і духовної культури, побуту, інколи діалектом*[3]. Як видно з наведених визначень етнографічна група розглядається лише як культурна категорія, однак якщо е.г. розуміти як *один зі структурних підрозділів етносу* (Бромлей), *локальний підрозділ етносу* (Козлов), чи *локально-територіальну частину етносу* (Українське народознавство), то й саме поняття *етнос* повинно також носити лише культурологічний характер, втім це суперечить визначенню поняття *етнос* російських та українських вчених. Так, ознаками етносу Ю.Бромлей вважав: *територіальну єдність, мовну спільність, здобутки матеріальної та духовної культури, особливості психічного складу, темперамент, певні стереотипи поведінки, етнічний характер*[4]. В "Українськім Народознавстві" етнос визначається як: *стійке об'єднання людей, що історично склалося на певній території на ґрунті спільного походження. Характеризується єдиною мовою, культурою, побутом, психікою і самосвідомістю*[5]; за В.Наулком етнос – *це стійка спільність людей, що історично сформувалася на певній території і зберегла відносно стабільні особливості культури (включаючи мову) і психіки, а також етнічну самосвідомість*[6]. Таким чином, до визначення е.г. ще слід включити щонайменш три складники: географічний ареал, особливості психіки та групову тотожність. Географічна компактність етнографічної групи, більша ніж в етносу біологічна, культурна та побутова гомогенність дозволяють припустити ще один комплекс ознак, а саме, демографічні та антропологічні властивості. Таким чином етнографічну групу можна представити як: *локальну частину етносу, що історично склалася на певній території та вирізняється особливостями: мови (діалект, говірка); традиційної матеріальної, духовної, виробничої, соціально-правової культури; ментальності, характеру та групової тотожності (усвідомлення єдності і відмінності від інших утворень); демографічних та антропологічних властивостей (антропометричні, соматичні, біохімічні, фізіологічні, біофізичні).*

© Ігор Бойко

Тож етнографічне районування передбачає дослідження цілого комплексу складників різними вченими: етнологами, фольклористами, лінгвістами, фізичними антропологами, психологами, істориками, археологами, географами.

На сьогодні не існує жодної схеми, яка би ´рунтувалася на комплексному підході, однак це не применшує необхідності розгляду даного питання.

Хочемо зупинитися на етнографічному районуванні українців південного макросхилу Карпат.

Р.Кирчів пропонує тричленну ієрархію історико-етнографічного районування України. До регіонів першого порядку відносить три: Центрально-Східний (Південно-Східний), Північний (Поліський) і Західний (Південно-Західний), які поділяє на райони (регіонів другого порядку), а ті, в свою чергу, на підрайони (регіонів третього порядку). Територія Карпат належить, на думку вченого, до Південо-Західного історико-етнографічного регіону. На Закарпатті та Пряшівщині знаходяться наступні етнографічні райони: Лемківщина, Бойківщина та Гуцульщина[7]. В загальних рисах ця схема відповідає нашим уявленням про районування, за виключенням одного суттєвого моменту, діалектна та етнографічна границя Бойківщини у Закарпатті проходить од верхів'я Ужа (с. Загорб) до верхів'я Рики (с. Лозянський) на північно-східному макросхилі Полонинського хребта[8]. Гуцульські говірки Закарпаття локалізовані у верхів'ї Тиси від с. Ясіня до с. Хмелів включно, басейн Шопурки та деякі села Косівки вважаються перехідними до гуцульських[9]. Ареал лемківських говірок лежить на захід від р. Лаборець; міжріччя Лаборця та Удави (включно) вважається перехідною зоною із домінуванням лемківських мовних елементів[10]. За сучасною класифікацією *східні* говірки *підкарпаторуського діалекту* Г.Геровського співвідносяться із *закарпатським говором,* що разом із лемківським, бойківським, гуцульським, надсянським, волинським, подільським, та покутсько-буковинським належать до *південно-західного наріччя української мови*[11]. Г.Геровський та ряд інших лінгвістів протиставляли *підкарпаторуський (карпатоугорський)* діалект всім іншим наріччям української мови (північному, південно-західному й південно-східному)[12]. Так чи інакше, але великий простір південного схилу Карпат заселяє група, яка у мовному плані відрізняється від бойків, гуцулів та лемків.

Окрім мовних ознак існування закарпатців як окремої етнографічної групи підтверджується й даними етнографії. Закарпатський етнолог М.Тиводар називає закарпатців *долинянами*, зважаючи на те, що більшість носіїв цієї групи заселяє передгірську та рівнинну зони Закарпаття[13]. Його думку щодо визнання окремої групи закарпатців та їхньої назви поділяють більшість закарпатських вчених, й зокрема, відомий дослідник народної архітектури П.Федака, який на відміну від М.Тиводара проводить східну границю долинян не Р.Шопуркою а значно західніше – Р.Тересвою[14]. Спільними рисами традиційної культури долинян М.Тиводар вважає насамперед комплекс господарсько-культурних традицій. Серед характерних елементів традиційного будівництва він називає наступні: вуличні чи гніздові поселення з відносно вільним розміщенням будов уздовж дороги; відкритий двір із незв'язаними, або частково зв'язаними між собою будівлями двору; зрубні стіни хат із обмазкою та побілкою ззовні та всередині, з відкритими вуглами вінців[15]. До цього списку можна додати ще: четирьохсхилі досить високі солом'яні (рідше дерев'яні) дахи із навісами-*піддашшями,* під якими облаштовувались напівзакриті галереї-*ганки* з дерев'яними опорними стовпцями; наявність у хаті (на відміну від бойків) поперечних балок-*бантин* (несучі конструкції даху, що сполучають крокви) та поперечних сволоків (*геренд*, *селемен*); виділення у задній часті сіней кухні; наявність у садибі плетених *кошів* (*куш, кіш*), у яких сушилася і зберігалася кукурудза, та двоярусних кошів (зруб-*комора* – каркасний *куш*) та ін.

Існування окремої групи українців на південному схилі Карпат цілком пояснюється їх етнічною історією. На субстратну основу східнослов'янського землеробсько-скотарського населення (яке відомо із VII – IX ст.), що з 560 р. перебувало у складі племенного союзу білих хорватів, а у 992 р. увійшло до сфери впливу Київської Русі, наклались у XIV – XV ст. трансільванськo-руські та південнослов'янські елементи, привнесені колонізацією на "волоському" поселенському праві, помітні галицько-руські та подолянсько-руські, а також незначні угорські, німецькі, румунські та словацькі елементи, що потрапляли до Закарпаття упродовж XIII – XVIII ст.[16]. Не слід забувати, що долиняни, як ніхто інший з етнографічних груп українців, зазнали історико-культурної та політичної ізоляції. Перебуваючи з XI – XII ст. під

владою Угорщини, що ворогувала із Польщею, вони на відміну від закарпатських гуцулів, закарпатських бойків та населення Пряшівщини не мали тісних пограничних контактів із прикарпатськими українцями.

Противники виділення долинян в окрему етнографічну групу мотивують тим, що на відміну від гуцулів чи бойків, традиційна культура населення південних схилів Закарпаття не досить монолітна, значна ізоляція, яка відбувалася у межах певних комітатів, відмінні іноетнічні впливи у різних районах, а також природно-географічні відмінності верхів'їв та пониззі приток Тиси (Ужа, Латориці, Боржави, Ріки, Тересви, Тереблі та ін.) у долинах яких розташовані села, спричинили до значної гетерогенності мови та традиційної культури районів та кущів ареалу.

Аби розв'язати дане питання звернімося до двох різних джерел, а саме – до досліджень у царині мовознавства та етнографії.

Ф.Потушняк, на основі окремих діалектних і господарських рис, розрізняв наступні підрозділи долинян: лемаки (долини Тур'я-Латориця); долиняни (південніше р. Тур'ї, Імстичова і Рокосова); верховинці (між Латорицею та Тересвою віще Сваляви та Довгого)[17]. П.Федака виділив локальні групи за долинами рік Тересви, Тереблі, Ріки, Боржави, Тур'ї та жителів, що живуть між середньою Латорицею та пониззям Ужа (отже на шість груп)[18].

У 1999 р. М.Тиводар на основі комплексного підходу, враховуючи основні компоненти традиційної культури, а також етнічну історію та мовну карту запропонував досить складну диференціацію українців Закарпаття й зокрема долинян. Він розділив долинян на чотири *локально-територіальних групи* (*райони*), а ті у свою чергу – на *етнографічні підрайони*, яких, за думкою М.Тиводара, можна вважати *територіально-популяційною замкнутістю* (тобто найдрібнішою етнографічною одиницею)[19].

Згідно зі схемою М.Тиводара локально-територіальна група *мармароських долинян* займає весь Тячівський і Хустський райони, Синевирську западину, українські та етнічно змішані села лівого берега Тиси. Географічне положення території обумовило відносно незначні мадярські культурні впливи, практично відсутній вплив словаків й, навпаки, найбільш відчутні румунські запозичення. Основними визначальними характеристиками даної групи є: значна доля відгінно-полонинського та вигінного скотарства, що поєднана із рільництвом та садівництвом; поширення поряд із вуличними поселеннями ще й розкиданих та скупчених сіл; дерев'яні хати із небіленими (з кінця XIX ст.) стінами, високим чотирисхилим дахом (пропорції висоти даху до висоти стін могли сягати 3 – 4:1) під соломою (способом *у натруску* чи підв'язкою снопків до лат) або ´онтом; поширення двохкамерного житлового комплексу, що складається із хати та комори, які мають окремі входи з галереї; волоський стрій, що обов'язково складався із сорочки із широкими рукавами та квадратним шийним вирізом і розкльошених штанів; плащеподібний короткий верхній одяг із білого довгого ворсистого сукна – *гуня пелехата*; хутряні безрукавки-*кептарі* із пишною вишивкою червоними та зеленими нитками; довгі жіночі сорочки з багатою кольоровою вишивкою геометричним орнаментом на рукавах та ін. М.д. диференціюються на: тересвянських (середня й нижня течія Тересви, Лужанка, Вільхівчик, Терешілка), дубівських (верхів'я Тересви до с. Солоне), углянсько-драгівських (середня течія Теребли від с. Вільшани до с. Дулово), колочавських (села Колочавської улоговини), хустських (нижня течія Тереблі, межиріччя Помийниці-Байлової-Хусця), горінчівських (середня течія та пониззя Ріки від Н. Бистрого до Хуста й Рокосова) та королевських (лівобережжя Тиси від с. Велятино до с. Хижі) долинян.

Район боржавських долинян охоплює села межиріччя Боржави та Латориці. Для традиційної культури характерно: комплексне землеробсько-скотарське господарство з перевагою рільництва, садівництва і виноградарства над вигінним та відгінно-полонинським скотарством; вулична і частково розкидана забудова сіл; дерев'яне зрубне житло із обмащеними й побіленими всередині й ззовні стінами; довга тунікоподібна жіноча сорочка, червоні чи темні хутряні або сукняні короткі жіночі безрукавки із квадратним широким вирізом шиї; сиві або коричневі, рідше білі *гуні* (*петеки*), з широкими рукавами та коротким ворсом та ін. Територіально-популяційними групами боржавських долинян є наступні: довжанські (верхів'я Боржави), іршавські (середня течія Боржави із притоками: Синявка, Іршавка, Бистра), крайнянські (від с. Кам'янське на південному сході до В. Визниці на північному заході), виноградівські (рівнинні села Виноградівського та Берегівського р-нів), свалявські (верхів'я

Боржави, Дусинки, пониззя Вічи, середня течія Латориці) та плосківські (р. Пиня із притоками).

Ужанські долиняни проживають у межиріччі Латориці та Ужа у межах Мукачівського та Ужгородського районів. Серед усіх груп долинян вони найбільш рівнинні; землеробство (зерноводство, виноградарство, садівництво) усюди домінувало над вигінним скотарством (відгінної форми не було); традиційна культура характеризується найбільш сильними словацькими та угорськими впливами; найхарактернішою ознакою інтер'єру хати є піч т. зв. словацько-моравського типу, витягнута у повздовжньому напрямку, в якій челюсті дивляться не на широку фасадну стіну, а на причілкову; у напівкурних печах димозбірник-*кіш* мав довгу цівку, що вела у сіни, де у першій половині XIX ст. виділяли кухню та ін.

Район перечинсько-березнянських долинян охоплює села долини р. Уж від сіл Кострина, Вишка і Люта на півночі до сіл долини Лютої, Тур'ї з притоками й с. Ворочево на півдні. На культурі цієї групи долинян позначилися контакти із сусідами – бойками, лемками та словаками, а також досить жвавий міграційний рух котрий йшов вздовж Ужа (міграції предків ужоцьких долинян та населення з Галичини) та із заходу (словаків та лемків) особливо у першій половині XVIII ст. Досить сприятливий клімат території, а також наявність гірських випасів створили умови для розвитку польового землеробства і водночас вигінного та подекуди й відгінного скотарства. Для них також характерно: поселення вуличної та ланцюгової форми; зімкнутий двір – *довга хижа*, де під одним дахом стоїть хата (*хижа*), сіни, комора, стодола-*пелевня* із висунутими уперед воротами, стайня, а також шопи та загата-*половник*; зруб хати у більшості сіл обмазувався глиною й забілювався; челюсті печі дивилися на причілкову стіну; рясно брижені довгі чи короткі жіночі сорочки чи сорочки-блузи із вишивкою рослинного чи геометричного характеру; короткі суконні безрукавки, неворсисті петеки та ін. Локальними окружностями є наступні: тур'янсько-перечинські (весь Перечинський район окрім Зарічова й Новоселиці), великоберезнянсько-чорноголовські (південна частина Велико-Березнянського району від с. Забрідь, крім с. Завосина), лютянські (Люта, Вишка, Кострино, Костринська Ростока).

М.Тиводар уважає деякі села Перечинського (Зарічово, Новоселиця) та Велико-Березнянського районів (Верховина Бистра, Лубня, Загорб, Стужиця, Завосино, Домашин, Стричава, Княгиня) лемківськими.

Ареал розселення бойків він обмежив селами лівого берега Ужа (Тихий, Сухий, Гусний, Волосянка, Ужок). Територіально-популяційними групами бойків вчений називає: ужоцьких, воловецьких та міжгірських.

Закарпатські гуцули за М.Тиводаром діляться на богданських, ясенівських, рахівських та великобичківських[20].

Границя етнографічних районів М.Тиводара у цілому збігається із мовною картою Г.Геровського. Так мармароським долинянам відповідають південномармароські, а також більша частина північномармароських говірок; боржавським долинянам – берегівські говірки; ужоцьким та перечинсько-березнянським долинянам – ужанський говір[21].

Поділ українців Закарпаття на чотири етнографічні групи та їх локальна диференціація підтверджується й народними уявленнями. В ареалі закарпатського діалекту народ виділяє: *долинян-дичок* (співпадає з ареалом ужоцьких долинян), *долинянських лемаків* (крайнянські), *верховинців-лемаків* (плосківські та свалявські), *верховинців-лишаків або бляхів* (довжанські), *верховинців-ціпошів* або *верховинців-вавунів* (значна частина мармарошських)[22].

Власні обстеження та аналіз етнографічного і діалектологічного матеріалу дозволяють зробити деякі зауваження до цієї схеми, а саме:

Так звані великобичківські гуцули (В.Бичків, Верхнє Водяне, Стримба, Кобилецька Поляна, прилягаючі села до румунської частини) за всіма ознаками належать до гуцульсько-долинянського пограниччя. В етногенетичному плані вони сформовані із мішаного долинянсько-гуцульського елементу, що відбилося на місцевій говірці, яку разом із говірками с. Луги та с. Лопухів Г.Геровський відносив до південномармароської, що зазнала гуцульського впливу[23]. У комплексі культурно-побутових традицій наприкінці XIX – XX ст. там переважав гуцульський елемент, проте суттєвими відмінностями од гуцульського відрізнявся одяг, зокрема побутувала *волоська* сорочка та широкі полотняні *волоські* штани із тороками, значно відрізнялися від гуцульських й кептарі: мали прямий строгий крій та лаконічний орнамент з

червоного та зеленого сап'яну зі спиною вишитою квітами-*туліпанами* та ін. Про пограниччя свідчить також характер ареалу який займає окраїнне здебільшого рівнинне положення. За відмінності у мові, побуті та географічному положенню гуцули Рахівського району називали великобичківських долинян *намуляниками*, *гайнялами* (т.б. долинянами), *погуцулиними*. Перехідний долинянсько-гуцульський характер має й с. Лопухів (Брустури), яке М.Тиводар відносить до мармароських (дубівських) долинян[24]. Аналогічної думки щодо великобичківських гуцулів та мешканців с. Лопухів й відомий етногеограф М.Лаврук[25].

Так само пограничною долинянсько-бойківською зоною ми вважаємо населення верхів'я Тереблі й Ріки від с. Лозянський до с. Н.Бистрий, причина якої була метисація населення долини Ріки і верхів'я Тересви, а також тісні господарські контакти (випас худоби на спільних полонинах Боржави та Красної).

Долинянсько-бойківсько-лемківською перехідною зоною на нашу думку слід вважати все верхів'я Ужа до сіл Уліч, Сіль та Стричава, а також села Люта й Вишка. Лівобережжя верхнього Ужа (сс. Ужок, Тихий, Гусний, Сухий, Волосянка) мають більш-менш чіткі бойківські властивості. У селах верхньої Лютянки домінує долинянсько-бойківський елемент. Бойківськими ознаками там можна назвати: відкритий зруб з ялинового чи смерекового півкругляка або брусу; високі чотирисхилі дахи під соломою; розміщення челюстей печі навпроти широкої фасадної стіни; наявність одного повздовжнього сволока; перевага "холодних" сіней. Долинянський елемент присутній передусім у мові. Ознакою лемківського будівництва можна вважати лише наявність у деяких хатах печей лемківського типу (де челюсті направлені на причілкову стіну); висутутість воріт стодоли уперед притаманно й західнобойківському народному будівництву.

У селах Лубня, Ставне, Луг, Верховина Бистра й Загорб домінують бойківські ознаки, значні і лемківські елементи особливо у народному одязі (брижовані жіночі спідниці та сорочки із вишивкою, короткі вишиті рослинним орнаментом безрукавки-камізельки з купованого матеріалу та ін.), втім характер найдавніших вишивок, який зберігся на рушниках має типовий бойківський стиль.

У Кострині, Солі й Жорнаві домінують долинянські культурні традиції (напр. обмазка стін зрубу ззовні й усередині, значне поширення валькової техніки, наявність поперечних сволоків-*герен*д на одному повздовжньому *мастергеренді*, досить низька висота стріх), а також закарпатський діалект (ужанський говір за Г.Геровським). Присутні лемківські й бойківські елементи, зокрема піч лемківського типу, бойківський тип церкви.

У долині Улички та у селах Стужиця, Домашин, Княгиня, Стричава відносно значний лемківський культурний та мовний елемент, проте приналежність їх до ужського говору закарпатського діалекту, а також деякі принципові аспекти традиційної культури дозволяють вважати їх перехідною лемківсько-долинянсько-бойківською територією, а не лемківською.

До лемків М. Тиводар відніс також села Перечинського району Зарічово та Новоселицю, а також с. Завосина Велико Березнянського району, які ми також відносимо до пограничних – лемківсько-долинянських сіл. Бойківський культурний і мовний шар тут не відчутний.

Головна проблема при розгляді ареалу поширення лемків полягає у тому, що більшість дослідників не вважаючи долинян окремою етнографічною групою, вимушені шукати східну границю лемків на західному бойківському кордоні. А це в свою чергу посуває лемків до Перечинського та Великоберезнянського районів у Закарпатті. Другою причиною вбачаємо традиційні погляди етнографів щодо визнання чіткої границі, яка у більшості випадків неможлива.

За Г.Геровським українське населення південного макросхилу Карпат поділяється на наступні говірки: південномармароську (середня течія та пониззя Ріки, Тересви, Теребля та прилягаючі села долини Тиси), північномармароську (верхів'я Тересви, Боржави, середня течія Ріки), берегівську (середня течія Латориці та Боржави), ужську (межиріччя Латориці та Ужа, а також басейн Ужа крім Ублі та Улички), східноземплинську (басейни Ублянки та Цирохи), західноземплинську (басейни Лаборця, Удави, Ольки), шаришську (басейн Ондави без Ольки, верхів'я Попрада по лінії сіл Малий Ліпник – Гайтовка – Орлов – Висланка – Блажов) та спишську (села колишнього Спишського комітату); окрему групу складають верховинські (бойківські) та гуцульські говори, що належать до південно-західного наріччя української мови. Східноземпленський говір, за визначенням Г.Геровського, є перехідним між західними та

східними підкарпаторуськими говорами. Границя між східноземплинської та західно-земплинської говірками багатьма відомими лінгвістами (І.Зілинський, Й.Шемлей, І.Панкевич) вважається за східну границю лемківського діалекту. Проте *східнопідкарпаторуські* (*бойківські* за І.Панкевичем) мовні елементи зустрічаються до Ондави тобто до земплинсько-шаришського кордону, а лемківські до Боржави, т.б. до границі із мармароськими говірками[26]. Таким чином більшість правих приток Ужа та лівий доплив Лаборця – Цироха є перехідною смугою між долинянськими та лемківськими діалектами.

Ареал носіїв *західних* говірок (за Г.Геровським) також досить складний. Українські села Шариша та Земплина розміщені досить компактно, переважають низькогірні ландшафти Ондавської та Лаборецької верховин, де річкові артерії мають густу мережу; іноетнічне оточення представлено головним чином різними етнографічними групами східних словаків – *виходняр*. Спишські українці заселяють різні, досить ізольовані міжгірні котловини та річкові долини середньогірних (Левочський та Гнілецький хребти, Спишська Магура, Пеніни) та низькогірних масивів (Любовнянська Верховина, Левочські Планіни); іноетнічне оточення представлено спишськими німцями, спишськими горалами та східними словаками (*виходняри-спишаки*). Це не могло не позначитися на мові та традиційній культурі. Говір спишських українців не монолітний; йому, на відміну від західно-земпленського, шаришського та більшості українських говірок притаманна заміна старих довгих голосних з та ф у закритім складі не на і, а на ы (ју, ю). Носії спишської говірки кажуть: *кын'*, *кюн'*, *кјун'*, *пып*, *пюп*, *пјуп*, *мјыд*, *мюд*, *мјуд* і т.п. (це до речі характерно також для закарпатського діалекту). У деяких говірках збереглися старі дифтонги й зокрема ять, а у замагурських українських селах присутній польський звук і, тощо[27].

За характером житлово-побутової культури відомий дослідник М.Сополига розділив ареал українців Словаччини на три головні зони: бойківсько-лемківську, центральнолемківську та західнолемківську.

Бойківсько-лемківська зона співпадає із ужським та земплинськими говорами; центральнолемківська – із шаришським; західнолемківська – зі спишською говіркою.

Центрально-лемківській архітектурі притаманно: зімкнута забудова двору; орієнтація хати причілком до комунікації; дерев'яні зрубні будівлі із твердого, рідше м'якого матеріалу із обмазкою та побілкою стін ззовні та всередині; високий солом'яний чотирисхилий дах; лемківський тип печі; наявність вздовж тильної та іноді причілкової стіни дощаних або плетених *причулків*.

Західнолемківська зона визначається: замкнутою чи вільною забудовою двору; орієнтацією хати причілком або широкою фасадною стіною (у разі асиметричного планування) до комунікації; рубленими смерековими чи ялиновими будівлями із відкритими стінами; двосхилими чи напіввальбовими дахами, критими ´онтом (господарські будівлі ще й дошкою); напівкурною піччю, переважно із поперечною, рідше повздовжньою орієнтацією челюстей; відсутністю окремих приміщень для зберігання зерна – *сипанців*; сильними польськими, словацькими та деякими німецькими впливами[28].

Розгляд так званої бойківсько-лемківської зони, за М.Сополигою, скоріше може свідчити не про її бойківський елемент, а про долинянський. Такі характеристики народної архітектури як: твердий дерев'яний будівельний матеріал; обмазка та побілка стін при відкритих кутах вінців, поперечні сволоки та ін. притаманні саме архітектурі долинян.

---

[1] Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. – М., 1981, – С. 49.

[2] Козлов В.И. Этнографическая группа / Свод этнографических понятий и терминов. Вып. VI. – М., 1995. – С. 149.

[3] Українське народознавство: Навч. пос. – К., 2006. – С. 566.

[4] Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. – М., 1973. – С. 78 – 94.

[5] Українське народознавство... – С. 566.

[6] Наулко В. Типологічні ознаки // Українці: Історико-етнографічна монографія у двох книгах. Книга 1. – Опішне, 1999. – С. 132.

[7] Українське народознавство... – С. 62 – 70

[8] Тиводар М. Етноісторичний та етнокультурний розвиток українців Закарпаття / Carpatica – Карпатика.

Етнічні та історичні традиції населення Українських Карпат кінці XVIII – XX ст. – Вип. 6.– Ужгород, 1999. – С. 46 – 48.

[9] Геровский Г. Язык Подкарпатской Руси. Перевод с чешского. – М., 1995. – С. 36.

[10] Зілинський І. Питання про лемківсько-бойківську мовну границю / Lud siowiacski. – T. 4, z. 1. – Krakyw, 1937. – S. 102; Панкевич І. Лемківсько-бойківська границя в Чехословаччині / Літопис Бойківщини. – Ч. 10. – 1937. – С. 3 – 6.

[11] Атлас української мови у 3 томах. – Т. ІІ. – К., 1988. – Карта IV.

[12] Геровский Г.Вказ. праця. – С. 12 – 13

[13] Тиводар М. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст. – Ужгород, 1994.

[14] Федака П. Народне житло українців Закарпаття XVIII – XX століть. – Ужгород, 2005. – С. 12.

[15] Тиводар М. Вказ. праця. – С. 34.

[16] Там само.

[17] Потушняк Ф. Як народ ділить себе // Літературна неділя. – 1942. – С. 185 – 189.

[18] Федака П. Типи і варіанти народного житла Закарпаття (XIX – початок XX ст.) // Народна творчість та етнографія. – 1981. – № 2. – С. 70.

[19] Тиводар М. Вказ. праця. – С. 30.

[20] Тиводар М. Вказ. праця. – С. 30 – 52; Ужгородський краєзнавчий музей, експозиція; Ужгородський музей народної архітектури та побуту, експозиція.

[21] Геровский Г. Вказ. праця. – С. 19 – 29.

[22] Тиводар М. Вказ. праця. – С. 36.

[23] Геровский Г. Вказ. праця. – С. 36.

[24] Великобичківський краєзнавчий музей, експозиція.

[25] Лаврук М. Гуцули Українських Карпат. – Львів, 2005. – С. 121.

[26] Панкевич І. Лемківсько-бойківська границя в Чехословаччині. – С. 3 – 6.

[27] Геровский Г. Вказ. праця. – С. 34.

[28] Сополига М. Народне житло українців східної Словаччини. – Пряшів, 1983. – С. 278 – 280.

В статье отражены некоторые аспекты этнографического районирования южных склонов Карпат. Сделаны попытки проанализировать основания и очертить границы этнографической группы долинян, спышских русинов; конкретизировать переходные зоны.

Ключевые слова: этнография, этнографическая группа, долыняне, лемки, русины, Карпатский регион.

This article highlights some aspects of ethnographic zoning of southern slopes of the Carpathians; examines the ground and delineate the borders of ethnographic groups of dolinyan, spyshskih Ruthenians; specify the transitional zone.

Key words: ethnography. ethnographical group, dolynians, lemkos, rusyns, Carpathian region.

Ірина ІГНАТЕНКО
Київ

"НАРОДНА РЕЛІГІЯ" ТА ТЕОРІЯ "ДВОВІР'Я" У СВІТЛІ СУЧАСНИХ ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

У статті здійснено аналіз сучасної літератури, в якій піддається критиці теорія "двовір'я", а також розглянуто нові наукові підходи та особливості вивчення народної релігійності у вітчизняній та зарубіжній етнології.

Ключові слова: "народна релігійність", "народне християнство", теорія "двовір'я", язичництво.

Релігійність народу — явище важливе й науково вагоме з огляду на те, що релігія впливає на життя суспільства, зокрема на вироблення певних норм, приписів і заборон, які регламентують повсякденне життя соціуму. Відтак актуалізується питання про роль релігії у народній свідомості, а оскільки ні богослови, ні історики церкви подібною тематикою не займаються, дати відповідь на це питання може частково етнологія. До сфери дослідження етнології належить вивчення не релігії як такої, її догм і канонів, а її роль в житті народу. Предметом етнологічної уваги є не релігія, а релігійність, суб'єктивний аспект віри соціуму, так звана народна релігія[1].

Українські вчені вже починають звертати увагу на "народну релігійність" загалом та "народне православ'я" зокрема[2].

Дослідник, який вирішив присвятити себе вивченню "народної релігійності", відразу наштовхнеться на низку проблем та дискусійних питань. По-перше, дискусійним є сам термін "народна релігія". Цей вислів було вперше вжито на початку XX ст. у Німеччині лютеранським пастором П.Древісом на позначення уявлень сільських мешканців про християнську релігію, що досить істотно відрізнялися від канонічних[3]. Цей термін має як прихильників, так і опонентів. Останні наголошують на тому, що цей вислів є некоректним та неточним, бо, по-перше, "чистої" канонічної релігії у побутовому житті ніколи не існувало, а по-друге, виникає запитання: що варто сприймати як "народне"? Саме тому деякі вчені пропонують не обмежуватися дослідженнями однієї-двох соціальних верств, не розділяти релігійність селян і городян — адже віра в магічне була властива представникам усіх соціальних груп[4], — а досліджувати їх як рівноправні верстви[5]. Більше того, щоб виявити специфіку народного знання, цю взаємодію потрібно розглядати з урахуванням усіх соціальних чинників (рівень освіти, місце проживання, включеність у церковну культуру тощо)[6], тому варто вивчати народну релігійність "через безліч індивідуальних виражень, через аналіз релігійних поглядів особистості, при максимально докладному відтворенні її мікро- і макрокосмосу[7].

З огляду на це деякі дослідники пропонують вживати більш нейтральний термін — "антропологія релігії"[8]. Безумовно, визначення "народна релігійність" небеззаперечне, і ще довго точитимуться дискусії, перш ніж учені дійдуть згоди щодо вживання цього терміна. На нашу думку, це можливе за умови розуміння під ним не лише певних соціальних прошарків, а загалом "народ – соціум". Застосування терміну певною мірою доречне й тому, що побутова релігійність дещо відрізняється від тієї, яку проповідує церква. Причини цієї відмінності можуть бути різними.

Тривалий час у науці панувала концепція "народного двовір'я", відповідно до якої вважалося, що форми селянського релігійного життя (як і загалом духовної культури) являють собою просте

© Ірина Ігнатенко

зпереплетення язичницьких традицій східних слов'ян та офіційного східнохристиянського (православного) культу. Прихильниками такого підходу були вчені — етнологи, фольклористи, історики, археологи (Н.Толстой, В.Топоров, В.Іванов, Б.Успенський, Б.Рибаков, Б.Греков та ін). Ця теорія, породжена ще міфологічною школою, виявилася напрочуд живучою, попри те, що вона досить дискусійна та викликає безліч питань. До найгостріших із них ми відносимо такі. Невже язичництво могло зберігатися протягом тривалого часу, хай навіть у завуальованому вигляді? І чи було це язичництво таким, як його реконструювали вчені? Чи існував язичницький пантеон Богів? Чи можна вважати людей двовірними, якщо самі вони себе такими не вважають? Відповіді на ці та багато інших питань можна знайти у нових працях українських та зарубіжних учених, у яких зазначена концепція піддається жорсткій критиці. Серед останніх робіт варто назвати праці Тетяни Бернштам[9], Олександра Панченка[10], Марини Гримич[11], Олександра Страхова[12], Лева Клейна[13], Миколи Зубова[14].

Піддаючи критиці термін "двовір'я" і підхід до вивчення народної культури як простого синкретизму язичництва та християнства, санкт-петербурзький учений О.Панченко вважає, що таким чином пропонується шлях легкого пояснення багатьох фольклорних мотивів і сюжетів; що цей метод фактично ігнорує локальні, функціональні, генетичні особливості розвитку кожного етносу і явищ народної культури, при цьому не беруться до уваги хронологічних межі та ареали поширення християнства[15]. До того ж, як зазначає вчений, "двовір'ям" доцільно називати період, який "безпосередньо настав за поширенням християнства на Русі... однак таке становище навряд чи могло зберігатися тривалий час, і... можна припускати, що двовір'я мало бути змінене цілісним (проте зовсім не аналогічним догматичному вченню) "народним християнством"[16].

Цікаво, що початково термін "двовір'я" застосовувався у значенні "сумнів", "невизначеність", "двозначність". Згодом ці терміни почали використовувати стосовно православної віри, а наприкінці XIII – першої половини XIV ст., під час реконструкції "Слова одного Христолюбця" анонімний автор вжив термін "двовір'я" для позначення співіснування язичництва та християнства. Саме у такому значенні цей термін увійшов у науку, насамперед завдяки представникам історико-релігійної школи, проте був популяризований і почав широко використовуватися завдяки дослідникам міфологічного напряму[17].

Важливо зазначити, що похідний від традиційного терміна "двовір'я" термін "двоєвірець" означає православного християнина, що схиляється до католицизму, григоріанства або магометанства, чи навіть поганства[18]. Тому, на думку М.Гримич, називати сформований традиційний український світогляд двовір'ям некоректно, оскільки двох вір у традиційній культурі українців не існувало[19].

Особливо гостро критикує теорію "двовір'я" О.Страхов — учений, який нині проживає та працює у США. Дослідник пише, що народна культура ´рунтується в основному на християнському культурному пласті: "Певна єдність чи, висловлюючись менш рішуче, схожість різноетнічних варіантів селянської європейської духовної культури пояснюється не загальними індоєвропейськими її коренями и витоками, а християнством … У своїй основі це було християнство сільських пастирів, що черпали ерудицію зі служб, із Писання, з численних збірників "запитань і відповідей", із "видінь", "ходінь", житійних чудес та інших доступних джерел, проте й цього мало вистачити і вистачало з надлишком. Справді, потрібно мати надзвичайну здатність до самовтіхи, аби вирішити, що народ залишився глухий до того, що принаймні тисячу років він бачив і чув у церкві, що обговорювалося, перетравлювалося, пере- і привигадувалося сільськими грамотіями і безграмотними фантазерами, захожими правдо- і богошукачами, паломниками, бродячими ремісниками, жебраками і ченцями. Нехай це були блідуваті копії та сильно спотворені алюзії та варіації, проте своїм походженням вони були зобов'язані таким захоплюючим, вражаючим уяву образам поезії і зразкам моралі, з якими не могли конкурувати ні бідне справжнє язичництво, ні ті обурливі відсебеньки, які впродовж двохсот років міфологи і фольклористи видають нам за реконструювання міфологічної спадщини європейських варварів"[20].

Слід зауважити, що останнім часом популяризується низка міфів, пов'язаних із язичництвом. Зокрема, це стосується слов'янського язичницького пантеону. Так, одеський вчений М.Зубов у своїй докторській дисертації та нещодавно виданій монографії, присвяченій аналізу

слов'янських творів, кваліфікує їх як досить сумнівні джерельні свідчення про пантеон язичницьких богів. Зокрема, стосовно культів Роду і Рожаниці автор доходить висновку, що таких божеств взагалі не існувало: "...назви род і рожаниця позначають не осібні язичницькі персонажі слов'ян, а насправді є культурними концептами тогочасного богословського дискурсу, який стосується сутності догмату про непорочність і цнотливість Діви-Богородиці. Що цей догмат активно обговорювався й що стосовно нього існували розбіжності, свідчить досить значна кількість східнослов'янських джерел – від церковних канонічних і полемічних до літописних, – у контексті яких зміст головніших із так званих повчань проти язичництва у народі набуває суттєво іншого значення: ці повчання відображають не язичницьку минувшину, а актуальні богословські проблеми сучасного їм суспільства"[21].

Американська дослідниця Ів Левін приділила значну увагу дослідженню культу божества Мокоші, який окремими вченими ототожнювався із культом Параскеви П'ятниці. Дослідниця пише: Проте із середньовічних або навіть з етнографічних джерел про Мокош відомо мало: її характерні сліди були відновлені за селянським культом Св. Параскеви! Таким чином, близьку схожість культур слід вважати результатом логічного кола в міркуваннях учених. Додаткове дослідження культу Св. Параскеви розкриває багато фактів, які не вписуються в теорію його язичницького коріння. Св. Параскеву вшановували не тільки в Росії (відповідно і в Україні. – І.І.), а й у Болгарії, Сербії, Греції та Румунії, і скрізь з тими самими характерними рисами. Якби в основі її ушанування був культ Мокоші, то культ Св. Параскеви в його загальновизнаному вигляді існував би тільки в Росії, оскільки південніше Мокош не була відома"[22]. Авторка акцентує увагу на тому, що слід переосмислити та глибше дослідити культ Св. Параскеви, сприймати його не як язичницький пережиток, а більше як своєрідний прояв народного християнства[23].

Російський археолог та філолог Лев Клейн у своїй нещодавно виданій монографії жартома зазначає, що насправді науці про Перуна відомо не більше, ніж його бабусі, від якої він уперше почув оповідь про це язичницьке божество. На основі вивчення низки джерел учений детально аналізує, яким чином Перун, відомості про якого трапляються лише епізодично у "Повісті минулих літ", став головним ідолом у слов'янському язичницькому пантеоні. На думку вченого, це стало можливим завдяки зусиллям тих дослідників, які занадто довірливо сприймали сумнівні джерельні свідчення, намагалися безпідставно аналогізувати слов'янський пантеон із грецьким чи римським, а також трактували Перуна як "національно-руське божество", таким чином ніби протиставляючи його християнству, запозиченому від греків, а започаткованому в середовищі євреїв[24]. Така позиція схожа з думкою згаданої Ів Левін, яка наголошує, що вчені радянського періоду "відтворили на основі етнографічних даних XIX ст. дохристиянські вірування й потім отриману в результаті систему на доказ того, що вона існувала протягом усього середньовічного періоду"[25]. Крім того, радянські історики-марксисти "принижували християнство як повну марновірств експлуататорську релігію, при цьому вихваляючи поганство як частину національної ідентичності"[26]. Слід зазначити, що деякі з цих чинників актуальні й нині, коли язичництво активно пропагується.

Обсяг статті не дає можливості здійснити детальний огляд нових праць, які з'явилися в науковому обігу, проте названі роботи дають підстави замислитися та критичніше поставитися до тих висновків, концепцій, теорій, що довгий час розглядалися в науці як беззаперечні. І хоча й нині виходять досить сумнівні "наукові" видання[27], у яких явно відчувається вплив і теорії "двовір'я" і "рибаковського" язичництва, а також необізнаність із новою літературою та концепціями, хочеться сподіватися, що зовсім скоро така ситуація зміниться, науковці спробують відійти від зазначеного підходу та почнуть шукати інші наукові пояснення особливостей народної культури загалом та народної релігійності зокрема. На одному із таких підходів, який, на нашу думку, заслуговує на увагу, хотілось би зупинитися детальніше.

Загальновідомо, що у радянській історіографії домінувала думка про те, що християнство було насаджене владою і довго не сприймалося простим народом, який продовжував триматися старої віри – язичництва. Нині вчені пропонують дивитися на процес християнізації по-іншому. Т.Бернштам зазначає: "Для правильного розуміння процесу формування народної релігії слід розрізняти два напрями, по яких ішла християнізація: 1) "згори" — поширення православ'я церквою, що "навчає" (у руслі якого і створювався інститут церкви), і 2) "знизу" — засвоєння православ'я "церквою пасомою" (зокрема, й утворення "народного християнства"[28].

У першому випадку основними способами засвоєння християнства були богослужіння, усна проповідь, література та іконографія. Проте далеко не усім ці форми були доступними та зрозумілими. До того ж християнізація народу була на досить низькому рівні. Зокрема, катехізис (богословське викладання) було введено у всіх навчальних закладах тільки у 80-х роках XIX ст. Християнізація "на місцях" залишалася обов'язком парафіяльної церкви, яку здебільшого представляли малоосвічені священики з найнижчих соціальних прошарків, які рідко користувалися авторитетом у своєї пастви[29].

Справді, наявність у "народному християнстві" магічної обрядовості, яку дослідники ототожнювали з проявом нижчої язичницької міфології (за Н.Толстим, засновником "демонологічної" концепції), може бути пояснена тим, що велику роль у її формуванні відіграла "безграмотність парафіяльного (місцевого) духовенства, яке набиралося з "мужиків" або "хлопів" і навчалося служби "на слух". Більше того, навіть освічені священики погано розуміли основну ідею візантійського богослужіння, яка "прийшла у чужій мові й була перекладена на так само чужу багатьом церковнослов'янську мову. Унаслідок цього грамотні та безграмотні служителі передавали у вельми індивідуальній і вільній інтерпретації християнське віровчення"[30]. Таке міркування видається вельми слушним, адже схожа тенденція, як показують наші польові дослідження, спостерігається й нині, коли деякі священики самі є носіями віри у магічне і показують приклад своїй пастві. І якщо такі процеси спостерігаються нині, то що вже й говорити про рівень освіченості духовенства у період початкової християнізації Русі! Поступово формуючись, "народне християнство" стало помітно відрізнятися від канонічного, що й дало підстави вченим говорити про його язичницькі корені та "народну двовірність" у культурі.

Услід за названими науковцями вважаємо: аналіз народної релігії передбачає усвідомлення того, що у відхиленнях від церковного канону не слід шукати язичництво, а потрібно розуміти під цим своєрідність проникнення й засвоєння християнства. І нині фіксуємо випадки, коли люди роблять певні речі зі щирим переконанням, що "так написано у Біблії", що це "по-Божому", хоча насправді ці дії є далеко не такими, або навіть суперечать церковній догматиці. Однак носії цих традицій язичниками чи двовірними себе аж ніяк не вважають, як не вважали і у XIX ст., коли народна релігійність була на досить високому рівні. Як справедливо зазначав А.Гуревич, "оскільки вже люди відвідують церковну службу, ходять на сповідь і здатні прочитати символ віри... важко не вважати їх християнами"[31]. До того ж не слід забувати, що на народну релігійність досить суттєво вплинула мандрівна апокрифічна традиція. Апокрифи – релігійні твори, сюжети яких пов'язані з біблійними переказами; тлумачення подій апокрифами відрізняється від канонічного, прийнятого християнською церквою. Однак для простих людей вони стали основною духовною їжею. Саме ці чинники і відіграли головну роль у формуванні народної релігійності, язичництво ж давно залишилося у минулому.

Виходячи з наведених аргументів, вважаємо цілком справедливою думку О.Панченка про те, що при вивченні народної культури, обрядів "переходу" недоцільно "виносити за дужки" церковний аспект, "припускаючи, що він ніби замутнює справжні особливості народної культури... церковний обряд жодним чином не є суто зовнішнім, надв'язуваним селянину заходом. Скоріше варто говорити про свідоме звернення традиційної культури до релігійної інституції. Інша річ, що розуміння церковного обряду з погляду селянської громади може істотно відрізнятися від того, як його осмислює сучасна їй богословська еліта"[32].

Якщо досліджувати культуру у ключі народної релігійності, а не двовір'я, то слід визначити методологічні підходи у вивченні народної культури загалом та релігійності зокрема. Оскільки українська етнологія опинилася на своєрідному роздоріжжі, то за відсутності власної розвиненої наукової традиції дослідження народної релігії, багато в чому зумовленої політичними причинами, вітчизняні дослідники можуть скористатися пропозиціями, виробленими в руслі інших наукових школах.

Зокрема, потрібно звернути увагу на підходи, які пропагуються в російській науці. Адже, по-перше, певні сучасні релігійні процеси багато в чому властиві й росіянам, і українцям; по-друге, російська література з окресленої тематики значно доступніша, ніж західна; по-третє, "в сучасному світі наука не може бути не інтернаціональною. Ізоляція в рамках національних наукових шкіл і традицій неминуче веде до стагнації та провінціалізму"[33].

У сучасній російській науці можна виокремити такі підходи для вивчення зазначеної тематики. Перший – *компаративний* зводиться до того, що дослідники порівнюють канонічні знання із селянськими уявленнями, причому останні трактуються як відхилення від канонічної норми[34]; другий – *ідеалізаційний*, за якого спосіб сповідування селянами норм православ'я визначається як цілковито відповідний канонічному[35];третій – *гностичний*, що трактує релігійну традицію як адаптативно-інформаційну систему[36]; за *четвертого* пропонується розглядати релігійні явища не як перекручування конфесійного вчення, а як самодостатню релігійну логіку, при цьому розрізняючи релігійні інституції, релігійні практики та релігійний досвід[37].

У Росії кожен з цих напрямів має як прибічників, так і опонентів. В Україні з'являються лише перші публікації в цьому напрямі, хочеться сподіватися, що скоро в наукових колах почнуться дискусії з цієї проблематики, з'являться нові цікаві статті, монографії, які зламають багато наукових стереотипів. Зрештою, тема обов'язково приверне увагу молодих науковців, які успішно захистять свої дисертаційні дослідження, здійснені у руслі новітніх тенденцій розвитку світової науки.

---

[1] Громыко М.М. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5. – С. 77 – 78.

[2] Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000; Бондаренко Г. Есхатологічні уявлення українців // Матеріали до української етнології. – К., 2002. – Вип. 2 (5). – С. 39 – 40; Китова С. Християнські мотиви в українському весіллі // Етнічна історія народів Европи: Зб. наук. пр. – К., 2006. – Вип. 21. – С. 15 – 19; Колодюк І. "Народна релігія": основні аспекти дослідження в Україні // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Історія. – Вип. 93. – К., 2007. – С. 148 – 151; Її ж. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх "витравлювання плоду" // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. пр.: – К., 2007. – Вип. № 22. – С. 34 – 40; Її ж Релігійний фактор в парадигмі ідентичності сучасного населення українців українсько-білоруського порубіжжя (за польовими етнографічними матеріалами) // Матеріали до міжнар. наук. конф. "Етнокультурні фактори національної ідентифікації населення українського порубіжжя": Тези доп. – К., 2007. – С. 19 – 20.

[3] Панченко А.А. Религиозные практики: к изучению "народной религии" // Мифология и повседневность: Материалы науч. конф. – СПб., 1999. – Вып. 2. – С. 199.

[4] Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики: народная религиозность и "духовные преступления" в России XVIII в. – М., 2003. – С. 11 – 12.

[5] Панченко А.А. Вказ. праця. – С. 199; Смилянская Е.Б. Указ. соч. – С. 11; Филичева О. "Народное православие" в городской деревне: священник и ожидания паствы (религиозные праздники в 2001 – 2004 годах) // Религиозные практики в современной России. – М., 2006. – С. 255.

[6] Филичева О. "Народное православие" в городской деревне. – С. 255.

[7] Смилянская Е.Б. Указ соч. – С. 11 – 12.

[8] Штрыков С.А. После "народной религиозности" // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии: Сб. ст. / Под ред. Ж.В.Корминой, А.А.Панченко, С.А.Штрыкова. – СПб., 2006. – С. 7 – 15.

[9] Бернштам Т.А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). – К., 1993.

[10] Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. – СПб., 1998. – Рец.: Гримич М. Народне православ'я у трактуванні Олександра Панченка // Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. пр. – К., 2007. – Вип. 23. – С. 160 – 164.

[11] Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000.

[12] Страхов О. Ночь перед Рождеством народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. – Cambridge, 2003.

[13] Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб., 2004.

[14] Зубов М.І. Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва. – Одеса, 2004.

[15] Панченко А. А. Исследования в области народного православия. – С. 54.

[16] Вказ. праця. – С. 22.

[17] Хамайко Н. Походження давньоруського терміну "двовір'я" // Київська старовина. – 2007. – № 1. – С. 17 – 29.

[18] Панченко А.А. Вказ.праця – С. 20.

[19] Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – С. 5.

[20] Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. – Cambridge, 2003. – С. 2.

[21] Зубов М.І. Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва. – Одеса, 2004. – С. 254.

[22] Левин Ив. Двоеверие и народная религия // Двоеверие и народная религия в истории России. – М., 2004. – С. 29 – 30.

[23] Там само.

[24] Не маючи можливості більш детально зупинятися на аргументах і фактах, якими оперує Л.С.Клейн, пропонуємо читачеві безпосередньо ознайомитися з його книгою: Клейн Л.С.Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб., 2004.

[25] Левин Ив. Вказ. праця. – С. 22.

[26] Там само. – С. 16.

[27] Войтович В. Українська міфологія. – К., 2002. – Рец.: Балушок В. Думки з приводу нової книги про українські міфологію. Рец. на Войтович В. Українська міфологія. – К., 2002. // Народна творчість та етнографія. – 2004. – № 1 – 2. – С. 94 – 96; Босий О. Священне ремесло Мокоші. – Кировоград, 2004.

[28] Бернштам Т. А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). – К., 1993. – С. 120.

[29] Там само. – С. 143.

[30] Никольский Н.М. История русской церкви. – 3-е изд. – М., 1983. – С. 42 – 43.

[31] Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большенства. – М., 1990. – С. 49.

[32] Панченко А.А. Религиозные практики: к изучению "народной религии". – С. 206.

[33] Панченко А.А. Фольклористика как наука // Первый Всерос. конгресс фольклористов: Сб докл. – М., 2005. – Т. 1. – С. 72.

[34] Левкиевская Е.Е. Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Ученые записки российского православного университета ап. Иоанна Богослова. – М., 1998. – Вып. 4.

[35] Громыко М., Буганов А. О воззрениях русского народа. – М., 2007.

[36] Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: к проблеме локальных групп. – СПб., 1995. – С. 119 – 176.

[37] Панченко А.А. Религиозные практики: к изучению "народной религии". – С. 198 – 218.

Статья посвящена анализу современной литературы, в которой подвергается критике теория "двоеверия". Также рассматриваются новые научные подходы и особенности изучения народной религиозности в отечественной и зарубежной этнологии.

Ключевые слова: "народная религиозность", "народное христианство", теория "двоеверия", язычество.

The article deals with folk religion researches question that is insufficiently known in Ukraine. The modern literature that criticizes so-called theory of "dual faith "is analyzed. Also the scientific approaches and recent advances in Ukrainian and foreign ethnological studies of this question are analyzed.

Key words: "folk religiousness", "folk Christianity", theory of "dual faith", paganism.

Ганна ЛЄСНІКОВА
Одеса

ЛІРИЧНИЙ ФОЛЬКЛОР – СТРУКТУРИ І ВАРІАТИВНІСТЬ: ДО МЕТОДИКИ ДОСЛІДЖЕННЯ

В статті за допомогою структурно-семіотичного методу пропонується досліджувати інваріанті структури ліричного фольклору та його варіативні інтерпретації.
Ключові слова: фольклор, структурний метод.

Структурно-семіотичний аналіз в гуманітарних науках має чималу історію.

Починаючи з праці Фердинанда де Соссюра "Курс загальної лінгвістики" (1916), структурний метод остаточно затверджується в гуманітаристиці. В даній роботі автор запропонував досліджувати мову в двох зрізах: історичному – її генетичний розвиток, та в синхронному – внутрішню організацію мови. Саме ці два поняття: синхронія та діахронія були сформульовані Ф. де Соссюром і остаточно ввійшли в практику структуралістів[1]. Якщо поняття "діахронія" відповідало поглядам представників історичної лінгвістики, то "синхронія" – компаративістів, які досліджували мову через зміну її граматичних конструкцій. Ідеї Ф. де Соссюра розвивали його учні-лінгвісти – Е.Сепір, Л.Блумфільд (американський дискриптивізм), Л.Ельслєв (данська глосематика, засновники сучасної семіотики), М.Трубецькой та Р.Якобсон (празький лінгвістичний кружок)[2]. Саме у лінгвістиці був сформульований і відпрацьований структурний підхід як конкретно-науковий метод. До середини XX ст. даний метод розповсюдився майже у всіх гуманітарних науках, формуючи окремі наукові дисципліни – структурна лінгвістика, структурне літературознавство (поетика), структурна історія[3].

Безпосередньо структуралізмом у більш вузькому розумінні прийнято вважати його французький напрямок, який представляли: етнолог – К.Леві-Строс, історик культури – М.Фуко, психоаналітик – Ж.Лакана, літературознавець – Р.Барт, а також мистецтвознавець У.Еко (Італія)[4]. Саме ці вчені, використовуючи структурний метод, порушуючи проблему свідомого та несвідомого, змінили традиційне кантіанське сприйняття світу і перетворили структуралізм у філософсько-ідеологічну течію. Досліджуючи культуру як сукупність знакових систем, таких як мова, релігія, міфологія, мистецтво, мода, реклама та ін., вони знайшли приховані закономірності, яким людина слідує несвідомо. Даним закономірностям відповідають глибинні культурні пласти, які по-різному визначаються у різних концепціях (поняття "епістема" та "дискурсивні формації", що характеризують глибинні рівні знань у М.Фуко[5], поняття "листа" у Р.Барта та Ж.Дерріди[6], "ментальні структури" у Леві-Строса[7]), але завжди розглядаються як ті, що обумовлюють зв'язок людської свідомості та світу. Людське "Я", що не вважає на ці структури є джерелом ілюзій щодо вільного вибору та самостійних дій людини. Таким чином, структуралізм переглянув ряд традиційних понять гуманістики, таких як – автор, текст, твір і т.д. Поряд з цим на іншому рівні абстракції структуралізм займався пошуком типологічних узагальнень, вселюдських універсалій, загальних схем діяльності людського інтелекту. Дана структурне світосприйняття було швидко спростоване, бо "не структури виходять на вулиці, а люди"[8]. Поряд з цим конкретно-науковий структурно-семіотичний метод ефективно був використаний у низці гуманітарних дисциплін[9].

Необхідно зазначити, що структурний аналіз у кожній з наук має свою специфіку, але при цьому має незмінні основні принципи, методологічні схеми, а саме:

© Ганна Лєснікова

а) виділення основного масиву об'єктів ("корпусу" текстів, якщо, наприклад, досліджуємо культуру), в яких можлива наявність єдиної структури; головне зафіксувати їх у часі, на певному синхронному зрізі, щоб спочатку дослідити взаємовідношення та взаємозв'язок між ними, а потім історію – примат синхронії над діахронією;

б) поділ даних об'єктів на елементарні частини (сегменти), в яких різнорідні елементи поєднуються завдяки типовим зв'язкам та відношенням; визначення в елементах реляційних якостей для кожного конкретного відношення.

г) виявлення зв'язків між сегментами, їхня систематизація та побудова абстрактної структури, завдяки синтезуванню чи формально-логічному чи математичному моделюванню; виведення із структури усіх можливих конкретних варіантів і перевірка їх на практиці[10].

Саме така послідовність операцій дає можливість з'ясувати внутрішні приховані взаємозв'язки і відношення в будь-яких об'єктах, що є основним постулатом структурного методу.

Такий підхід був використаний засновником структурної фольклористики російським вченим В.Я.Проппом (1895 – 1970). Він перший застосував структурний метод до аналізу фольклору. Об'єктом його дослідження була слов'янська казка. В.Я.Пропп вважав, що для того, щоб вивчити історію формування казки як жанру, необхідно спочатку з'ясувати механізм її побудови. Перший етап у процесі дослідження для Проппа – це синхронний аналіз казки. Результати даного дослідження знайшли своє відображення у праці "Морфологія казки" (1928)[11]. Вчений доводив, що всі казки у своїй основі мають єдину структуру, інваріантну схему, так званий "повний варіант казки". В.Я.Пропп показав, що основними структуроутворюючими елементами казок є функції персонажів, всього яких 36. Дані функції можуть виконуватися різними персонажами, але завжди у одній і тій самій послідовності. Таким чином, вчений довів, що існує всього "одна казка із 36 функцій", з якої утворюються інші, використовуючи той чи інший набір функцій. Логічним продовженням даного дослідження науковця була праця "Історичні корені чарівної казки"[12], у якій В.Я.Пропп вже на основі генетичного (історичного методу), показав історію формування жанру казки, джерело для формування її сюжетів, яким були традиційні обряди слов'янських племен.

В 50 – 80 роках XX ст. структурний аналіз був застосований до вивчення всіх фольклорних жанрів: ліричного, епічного, паремій тощо. Відомі у цьому напрямі наступні праці: Л.Г.Пермякова, М.Рошияну, Є.М.Мелетинського, С.Г.Лазутіна, К.В.Чистова[13]. Над структурним аналізом народнопісенної творчості працювали: С.Г.Лазутін, Н.П.Колпакова, В.І.Єрьоміна, Э.В.Померанцева, М.І.Кравцов, А.М.Новикова, Г.І.Мальцев, Б.Н.Путілов[14] та ін.

На сьогодні в напрямку структурно-семіотичного аналізу фольклору працюють переважно російські дослідники: С.Б.Адоньєва А.К.Байбурин, Т.А.Бернштам., А.Т.Хроленко[15] та ін.

Дослідники ліричного фольклору, як правило, є послідовниками ідей Ю.М.Лотмана[16]. Вони розглядають пісню як різновид поезії і досліджують переважно композиційну (зовнішню) структуру даного твору. Застосовуючи так званий метод "лотманівських решіток", за допомогою якого автор вивчав види поезії, науковці виводять інваріантні структури зовнішньої текстуальної форми пісень. Однією з найкращих робіт у цій галузі, на наш погляд, є праця О.І.Дея "Поетика української народної пісні"[17].

У даній праці автор виділив основні принципи композиційної побудови української пісні: а) принцип об'єктивно-логічної та асоціативної послідовності – характерний для пісень інформативних – частіше балади та соціально побутові пісні; б) принцип поляризації – частіше зустрічається в ліричних піснях – базується на зіставленні протилежностей – метод психологічнх паралелізмів; в) принцип виділення одиничного, акцентування – спіралевидна побудова – ліро-епічні твори, ліричні твори – будується на виділенні головного персонажу, події у тексті; г) принцип "контамінації" – для усіх жанрів – комбінуються усі попередні принципи композиційної побудови у одній пісні. Останній принцип зустрічається найчастіше, його ще називають "кіномонтаж" (Ейзенштейн)[18].

На наш погляд, для всебічного вивчення народнопісенної творчості необхідно з'ясувати також механізм її внутрішньої організації. Ми вважаємо, що до вивчення ліричних творів також необхідно застосувати "пропівський метод", що дасть нам можливість побачити внутрішні закономірності їхньої побудови, а не лише зовнішні. Ми пропонуємо звести всі ліричні твори

до персонажів та функцій, тобто показати інваріантні схеми народнопісенної творчості по жанрам, з'ясувати відмінності між останніми у внутрішній організації. Останнє, в свою чергу, дасть нам можливість вийти на історію формування пісенних жанрів з позиції слов'янської архетипізації та розкрити особливості пісенних творів як знакових систем. Також, при наявності сталих інваріантних схем, ми зможемо з'ясувати особливості варіативності в народнопісенній творчості. Так як варіативність, як вважає К.В. Чистов, з'являється під впливом багатьох факторів: територіального, соціального, історичного, мовно-діалектного, суб'єктивно виконавського[19], при наявності сталих схем можна з'ясувати, які елементи пісенних творів змінюються частіше, а які є сталими в усіх регіонах фольклорного простору.

Таким чином, застосовуючи структурно-семіотичний аналіз при вивченні ліричного фольклору, ми зможемо дослідити як його інваріантні структури (композиційні та сюжетні), так і варіативні.

---

[1] Соссюр Фердинанд де. Труды по общему языкознанию. – М., 1977. – С. 430.

[2] Основные направления структурализма. – М.,1961. – С. 260; Пражский лингвистический кружок: Антология. – М.,1970. – С. 230; Руднев В.П. Словарь культуры XX в. – М., 1999. – С. 288 – 295.

[3] Курсанов Г. Современный структурализм. – М., 1973. – С. 186; Мулуд Н. Современный структурализм. – М., 1986. – С. 360.

[4] Грецкий Э.А. Французский структурализм. – М., 1971. – С. 312; Николова М. Основные философские проблемы французского структурализма. – М., 1971. – С. 348.

[5] Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М., 1977. – С. 286.

[6] Барт Р. Избранные работы: семиотика, поэтика. – М., 1994. – С. 358; Автономова Н.С. Концепция "археологического знания" М.Фуко // Вопросы философии. –1968. – № 6; її ж: Психоаналитическая концепция Жака Лакана // Вопросы философии. –1973. – № 11;

[7] Леви-Строс К. Структурная антропология. – М., 1983.– С. 534.

[8] Структурализм. Постструктурализм / Новая философская энциклопедия. – Т. 3. – М., 2001. – С. 647 – 648.

[9] Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. – М., 1977. – С.284; Апреян Ю.Д. Идеи и методы структурной лингвистики. – М., 1966. – С. 286; Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – Л., 1940. – С. 646.

[10] Барабаш Ю. Эти неуловимые структуры. // Иностранная литература. – 1972. –№ 1. – С. 16 – 32.; Блауберг И.В., Юдин Э.Г. Становление и сущность системного анализа. – М., 1975. – С. 275; Бореев В. Критика буржуазного структурализма и научный статус структурного метода / Теории, школы, концепции (критический анализ). Художественный текст и контекст реальности. – М., 1977. – С. 33 – 68; Бореев В. Структурализм: история, теория, практика. // Историко-философский сборник. Материалы теоретической конференции аспирантов философского факультета. – МГУ, 1974. – С. 144 – 152; Структурный метод / Этнография и смежные дисциплины. Школы и направления. Методы. – М., 1988. – С. 159 – 162.

[11] Пропп В.Я. Морфология сказки. – М., 1928.– С. 360.

[12] Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – М., 1946. – С. 386.

[13] Лазутин С.Г. Поэтика русского фольклора. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М., 1976; Пермяков Г.Л. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). – М., 1970; його ж: Основы структурной паремиологии. – М, 1970; Рошияну М. Традиционные формулы сказки. – М., 1975; Чистов К.В. Специфика фольклора в свете информации//Вопросы философии. – 1972. – № 6; його ж: Принципы текстологического изучения фольклора. – Л., 1966.

[14] Еремина В.И. Поэтический строй русской лирики. – Л., 1979; Лазутин С.Г. Русские народные лирические песни, частушки и пословицы. – М., 1990. – С. 237; Колпакова Н.П. Типы народной частушки // Русский фольклор. – Л., 1966.– Т. 10; Кравцов Н.И. Русское народное устное творчество. – М., 1977. – С. 375; Мальцев Г.И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. – Л., 1989.

[15] Адоньева С.Б Сказочный текст и традиционная культура. – СПб., 1997; її ж: Традиционная лирика: К проблеме целостности фольклорного текста. // Кунсткамера. Этнографические тетради. – СПб., 1995. – Вып. 7; Баубурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантичский анализ восточнославянских обрядов. – СПб., 1993; Бернштам Т.А. Ай же ты, великий оратюшка! // Фольклор и этнографическая действительность. – СПб.,1992; її ж: Добрый молодец и река Смородина. // Кунсткамера. Этнографические тетради. – СПб., 1993. – Вып.1; її ж: Русская сказка: феномен и действительность //

Кунсткамера. Этнографические тетради. – СПб., 1999. – Вып. 8 – 9; Хроленко А.Т. Семантика фольклорного слова. – Воронеж, 1992.

[16] Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста. Структура стиха. – СПб., 1972. – С. 270; його ж: Лекции по структуральной поэтике // Ю.М. Лотман и тартуская школа. – М., 1964; його ж: Структура художественного текста. – М., 1970. – С. 384.

[17] Дей О.І. Поетика української народної пісні. – К., 1978. – С. 247.

[18] Там само.

[19] Чистов К.В. Традиция. Стереотип и вариативность. Вариационная поэтика / Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. – СПб., 1986. – С. 107 – 178.

В статье с помощью структурно-семиотического метода предлагается исследовать инвариантные структуры лирического фольклора и его вариативные интерпретации.

Ключевы слова: фольклор, структурний метод.

In this article we propose to research the invariance structures of the lyric folklore and its variance interpretations with the help of structure-semiotic method.

Key words: folklore, structural method.

Віталіна ЮРЧЕНКО
Київ

НАРОДНІ РОЗВАГИ НА УКРАЇНСЬКОМУ ЯРМАРКУ (друга половина XIX – початок XX ст.)

У статті висвітлюються народні розваги, які відбувалися на українському ярмарку другої половини XIX – початку XX ст.

Ключові слова: ярмарок, розваги, народний театр, балаган, каруселі, балагули.

Проведення ярмарків у великих торгівельних центрах приваблювали до себе велику кількість людей. Окрім виконання торгівельної та економічної функції, ярмарки були яскравими ілюстраторами різноманітних форм народних розваг. Дослідження різноманітних театральних видовищ на ярмарках України дає можливість визначити роль ярмарку у розвитку естетичного смаку українського народу.

Зазвичай на ярмарок приїжджали цілими сім'ями. З метою повеселитися поспішала на ярмарок в першу чергу молодь, а покупки для неї були справою другорядною. В губернських та повітових містах, у багатьох містечках та селах України другої половини XIX – початку XX ст. під час ярмарків основними розвагами для народу (театрального спрямування) були розважальні балагани, які споруджувалися за ініціативою представників з народу.

В.Василенко у нарисі "Деревня и ея развлечения", подаючи свої роздуми та спостереження щодо народного театру, його розвитку та значення у житті селянина, відзначає, що до початку XX ст. у селах таке видовище як театральний спектакль траплялося рідко[1].

Достовірно відомо, що у дореформений час на Іллінському ярмарку в Ромнах, а потім у Полтаві, з'являлися приїжджі актори, які давали спектаклі для панства та купців. Варто зазначити, що історія Полтавського театру пов'язана з Іллінським ярмарком: з його перенесенням у 1852 році з Ромен до Полтави. Внаслідок переводу ярмарку до Полтави, виникла потреба у будівництві театру, оскільки кількість бажаючих давати вистави у губернському місті в ті часи значно збільшилася. Так, з пояснювальної записки до проекту побудови дерев'янного театру у місті Полтава відомо, що під час існування у Ромнах для розважання публіки були облаштовані два театральних приміщення, кожне з яких вміщувало до тисячі глядачів. Були і випадки, коли ці приміщення виявлялися тісними і цілі натовпи людей не знайшовши собі місця в театрах незадоволені поверталися додому. Проект побудови дерев'яного театру у Полтаві передбачав зведення театрального приміщення значно більших розмірів, яке вміщувало 2500 глядачів. Театр був побудований у 1852 році і функціонував до 1882 року[2].

Спектаклі, що давалися на ярмарку у Полтаві були наближеними до тогочасного професійного театрального мистецтва. Про це пише В.Василенко, вказуючи на те, що на інших ярмарках публіка задовольнялася "поганенькими кумедіями", інколи розважалась дресированими ведмедями тощо[3].

У 60-х роках XIX ст. на ярмарках інших губернських міст також виступали театральні трупи. Про рівень їхньої майстерності, зміст репертуару важко говорити, так як відомості про це відсутні. Хоча сам факт їх наявності свідчить про те, що театральне мистецтво на той час розвивалось і ярмарок, на нашу думку, значно сприяв цьому процесу. Так, Петропавлівський ярмарок в Катеринославі був місцем показу майстерності театральної трупи Жураховського.

© Віталіна Юрченко

Вистави у виконанні цього мистецького колективу були одними з найбільш привабливих розважальних дійств на цьому ярмарку[4].

Наприкінці XIX ст. інтерес до вивчення ярмаркових розваг у вигляді театральних спектаклів значно зростав. З'являються ´рунтовні наукові розвідки, які присвячені опису споруджених на ярмарках тимчасових театрів. Поява цих праць свідчить про значний розвиток та поширення театрального мистецтва на українських ярмарках. Це розвідки В.Іванова, який описав театральні дійства на ярмарках Харківщини та О.Забели, який, описуючи більше статистичну сторону лубенського ярмарку Полтавської губернії, приділив увагу й ярмарковим розвагам. Так, прибулий до місця проведення ярмарку "комедіант", який поєднував у собі звичайного антрепренера, актора і автора, зазвичай привозив з собою "хлопчаків" (акторів) і "дівчат" (актрис) або підшукував підходящих осіб на місці і влаштовував "тимчасовий театр". Для цього споруджували балаган – це тимчасову будівлю для торгівлі, театральних вистав; тимчасове дерев'яне приміщення для театральних або циркових вистав на площі, вулиці[5]. На зведених балаганах вивішувались вивіски, які зображували різні обличчя і сцени. Вони являли собою ілюстративну програму дійства. На вивісках красувалися різноманітні надписи: "ляльковий театр", "механічний театр – фантоші", "механічний театр – метаморфоз", "чарівний театр", "диво-театр фантазії", "акробатичний, гімнастичний, пантомімний, маріонетковий і комічний театр", "гумористичні пантоміми", "історична пантоміма: знищення шайки бандитів відомого отамана розбійників Ринальдо Ринальдіні", "пантеон рідкісних видовищ", "магічно-спіритичний театр", "царство таємниць спіритизму в зачарованому світі дива або наука людського генія", "фокуси з салонної магії, починаючи зі східного питання і до іспанської інквізиції" та ін. Заздалегідь повсюди розклеювалися широкомасштабні оповіщення-афіші, в яких повідомлялося про приїзд "найталановитіших артистів, які повністю віддані тому, щоб принести відвідувачам задоволення", про ангажування відомих "гімнастів", "турністів", "трапецистів", "сальтоморталистів", "еквілібристів", "канатерів", "блансерів", "базантировщиків", "клоунів", "коміків", "шутів", "жонглерів" "віртуозів", "геркулесів", розповідачів, куплетистів, гармоністів, балалаєчників, квартетів, "членів артистичного мистецтва", танцюристок, шансонетних співачок, міміків, пантоміміків та ін. У тексті оголошень обіцялися "чудові видовища, які мали викликати у глядачів сміх та гарний настрій"[6].

Розважальні балагани для народу можна розділити на три групи: "ляльковий театр", "комічні пантоміми і народні сцени", цирк.

У ляльковій "комедії" діючими особами були ляльки. Вони або мовчазно танцювали, або демонстрували ту чи іншу роль. При цьому комедіант одягав ляльки на руки і крутив ними перед глядачами, вимовляючи відповідним голосом за кожну ляльку її роль. Наприклад, на Покровському ярмарку у місті Лубни було споруджено балаган з Петрушкою, який влаштовував росіянин з Новгород-Сіверського повіту Чернігівської губернії, де танцювали ляльки. Він же показував і фокуси. За вхід у балаган платили по 5 коп. Його прибуток коливався в межах від 25 до 200 руб. за ярмарок[7].

Варто наголосити на тому, що нестачі у глядачах лялькових вистав ніколи не було. Про це у своєму дослідженні зазначав А.Афанасьєв-Чужбинський. Автор також наголошував на тому, що особливо поспішав скористатися випадком побувати на ляльковій комедії сільський люд, аби потім протягом року розповідати сусідам про побачені дивакуваті речі. Але були й такі селяни, які проходячи з дітьми повз балаган, називали його бісівською потіхою, яку не варто було дивитися. Молодь та діти завжди мовчки слухали батьківські настанови, але чуючи голосний регіт глядачів у балагані, чекали нагоди викроїти хвилинку, щоб і самим посміятися до схочу[8].

В народних театрах, де показували "пантоміми і сцени", діючими особами були "учасники артистичного мистецтва". Народні актори виходили часто з балаганів у своїх театральних костюмах і дефілювали перед публікою. Часто вони вибиралися на верхні підмостки і, закликаючи публіку, розігрували сцени гумористичного характеру. Театральна сценка "Клоун" є прикладом цього. На сцену виходили клоун та господар. Останній говорив: "Клоун, а клоун". – "Я не клоун, – відповідав той, – я купець: влітку торгую пилом та дощем, а взимку снігом та морозом". "Клоун, а клоун". – "Я не клоун, я живописець: коли баба хату мастить, я глину подаю". – "Клоун, а клоун". – "Я не клоун, я самого високого чину людина". "Капрал?". – "Ти у

моєї бабусі курку вкрав". "Генерал?". – "Я ні кого не обдирав". "Так, хто ж тоді?" – "Я той, хто на параді попереду усіх йде і у барабан вибиває". "То клич же, шановний, до нас публіку". – "Я вмію їсти бублики". "Кажи: у кого є гроші, запрошуємо до нас, у кого ж їх немає, ідіть по шинках та домах". – "У кого є гроші: ідіть до корчми і у кабак, у кого немає – до нас у ковпак. П'яток за вхід – невеликі витрати"[9].

Дійство в самому театрі зазвичай тривало півгодини, інколи вистава розтягувалася і на годину. Під час вистави демонструвалося від п'яти до десяти номерів, які групувалися у три відділення. В першому відділенні відбувалися гімнастичні вправи: "працювали" на трапеціях, ходили по канату, складали "драбини і фігури"; у другому відділенні представляли яку-небудь сцену з народного побуту, в третьому – розігрували комічну пантоміму[10].

Важливий акцент В.Іванов робить на тому, що на рік відвідувачів "народних" театрів нараховувалося до 5 млн. чоловік. Це свідчення того, що український народ досить серйозно ставився до відвідування театру, створеного самими його представниками. Відвідувачі цього дійства отримували для себе справжню "духовну їжу"[11].

До складу звичайної трупи народних акторів входило до десяти чоловік. На прикладі однієї описаної В.Івановим трупи видно, що у трупі було 5 хлопців і 3 дівчини. Постійними працівниками були клоун, гімназист, тимчасово запрошений гімназист, тимчасово граюча швачка, учень та учениця, які мали вчитися до 6 років. Прислуги працювали три людини – чоботар, швець та сторож. У трупі були також навчений кінь і собака. Протягом року трупа зазвичай відвідувала 12-15 ярмарків, зупиняючись у кожному місці на тиждень. На рік виходило 80 – 100 робочих днів, на день вони давали від 6 до 12 вистав, а протягом року – від 500 до 1000. Увесь репертуар трупи складався з однієї народної сцени та однієї пантоміми, у тому числі включаючи гімнастичні вправи[12].

Розгляд однієї із сцен народного побуту дозволяє їх зміст та виховне значення, яке вони справляли на глядача. Сцена називається "Розрахунок". Діючі особи: господар та працівник. Робітник повідомляє господарю, що він не бажає більше у нього служити. – "Чому?", запитує господар. – "Кухарка погана". – "Ти її образив?". – "Образив? Я не ображав". – "То, чому ж тоді?". – "Погано годує, дає завжди горох: горох варений, горох парений, горох печений, горох товчений. Йду. Давайте моє пальто, саквояж і циліндр". Господар приносить рваний жупан, шапку і мішок. Робітник просить господаря подати йому пальто, одягаючи його спереду, перекидаючи через голову шматки тканини, любується ними і приказує: "що може бути краще 17 піл і 20 карманів". Бере шапку і кидає, кажучи, що вона не його, що його "циліндр" був двоповерховий. Просить господаря допомогти одягнути "саквояж" і перекидає на спину мішок з барахлом. Настає момент розрахунку. Робітник просить виплатити належні йому гроші. Господар протестує, кажучи, що потрібні гроші він заплатив, а робітник сам ще винен двірнику і кличе двірника. Забігає собака і чіпляється зубами у мішок робітника. Робітник тікає, падає, підіймається і знову падає. Собака не випускаючи мішок зі своїх зубів рве його на шматки[13].

Будь-яка народна сцена, яка розігрувалася на ярмарку відображала різні суспільні конфлікти між різними верствами населення. В даному випадку це ілюстрація важкого злиденного життя найманого працівника, який зазнає постійних утисків від свого господаря. Цей конфлікт потребує розв'язання. Саме у цьому і полягає просвітницьке значення "народного театру", який мав можливість впливати на свідомість глядачів – учасників ярмарку.

Окрім балаганів на українському ярмарку розміщувалися і каруселі. Так, на Покровському ярмарку у місті Лубни за описом Я.Забело, для ярмаркової публіки пропонувалися різні веселощі, зокрема – карусель. Господар каруселі, словак за національністю, зазвичай роз'їжджав по багатьох містах та ярмарках. Плату за прокат він брав по 3 – 5 коп. з особи. Судячи з прибутку, який він отримував від прокату на каруселі, народ полюбляв каруселі як вид розваг. Так, у Ромнах Полтавської губернії він заробив 300 руб., а от у Лохвіці – 6 руб.[14]

Карусель, як одна із розваг розміщувалась і на інших ярмарках. Так, на площі київського контрактового ярмарку на початку XX ст. була встановлена карусель, поблизу якої грав шарманщик. Карусель розкручували діти, яких господар спеціально відбирав з натовпу. Групу підлітків, які давали поштовх каруселі, змінювала інша група, а для перших приходила черга катання на конячках[15].

Ю.Хоптяр, досліджуючи розвиток ярмаркової торгівлі у Подільській губернії у другій половині

XIX ст., вказує на поетапність проходження ярмаркових святкових традицій. Перший день ярмарку урочисто відкривався відправленням церковної служби. По її закінченню прочани разом з священиками відправлялися на площу відведену для ярмарку, де відбувалося її освячення. Інколи, в перший ярмарковий день могли проводитися ще й такі святковості, як організація святкової трапези, що свідчило про велике значення цієї події. Після закінчення церковних обрядів, на ярмарку починалася торгівля, яку супроводжували розваги. Свою майстерність показували фокусники, дресирувальники, гімнасти, акробати, майстри розмовного жанру тощо. Ю.Хоптяр вказує на те, що лише багаті люди мали можливість розважатися під час перегляду концертів та театральних спектаклів. Решта були обмежені в можливості відвідування театральних вистав, оскільки вартість вхідного квитка не завжди була доступною для простого міщанина або селянина. Деякі купці розважалися у трактирах, харчевнях та корчмах[16].

На деяких ярмарках України можна було зустріти артистів-музикантів, які виконували твори на музичних інструментах. Зокрема на ярмарку у Катеринославі було оголошено про концерт за участю хлопчика, який мав грати на фортепіано. Як зазначає А.Афанасьєв-Чужбинський, молодий виконавець був учнем Герличка – любителя музики, який мав музичну школу. В школі навчалися селянські хлопчики. Випускники школи знали нотну грамоту і могли грати в незначному оркестрі. Інколи Герличко і сам виступав перед публікою на ярмарках. Він грав на скрипці то чуттєві варіації народних пісень, то якісь негармонічні варіації. Поцінувачів його творчості було не так багато, оскільки зазвичай на великі ярмарки приїжджали відоміші артисти. Герличко, будучи аматором, поступався професійним музикантам. Учні Герличка не вміли поводитися на сцені: не знали ні як поклонитися, ні як правильно підійти до фортепіано. Одягнені були убого, на сцені виглядали не дуже привабливо і особливим талантом не вирізнялися, зігравши так-сяк дві, три п’єси під супровід свого вчителя[17]. Незважаючи на неумілість, боязкість музиканта-самоучки селянського походження, його виступ був прикладом потягу простого народу до мистецтва. А атмосфера на ярмарку сприяла цьому.

Своєрідною розважальною формою на ярмарку були змагання на конях, які влаштовувалися балагулами. Поняття "балагул", "балагула" має різні значення. Перше значення поняття "балагула" – це критий дорожній віз, єврейський візник[18]. Тобто, балагула – "це ломовий візник, який перевозив на своїй колимазі, до двохсот пудів різноманітного вантажу за один раз". Звичайному коню не під силу було везти такий вантаж, тому балагули підбирали витривалих коней особливої породи. Це були "бітюги" - кремезні коні з широкою грудиною і міцними ногами. Взагалі серед балагулів не було слабких чоловіків. Вони були високими, крупними і сильними чоловіками. Саме такими якостями мав бути наділений балагул, щоб виконувати важку роботу по перевезенню великої кількості товару[19]. Інше визначення подає Б.Грінченко[20], який вказує на те, що балагул був "народником з польських поміщиків 1830 – 1850 рр., членом тогочасного народницького товариства". Саме у цьому значенні варто розглядати ярмаркових балагулів, які зустрічалися на ярмарках у середині XIX ст. Р.Кирчів[21], І.Крип’якевич[22] та І.Франко[23] називали балагульщину явищем наслідування шляхетською молоддю поведінки простих селян, протесту тогочасному життю панства, що виражалося у їх мові, зовнішньому вигляді, побуті. Воно було поширеним на Київщині, Поділлі та Волині. І.Франко досліджуючи походження поняття "балагульство", "балагульщина", наводить пояснення Г.Ржевуського, який називає це явище "барагольством", що походить від слова татарського походження "барагола". На думку ж І.Франка ця назва походить саме від єврейського "балагула" – "фірман, що постійно займається фірманкою". У науковій літературі XIX ст. лунало гостре засудження цього поширеного явища серед українсько-польської молоді. Зокрема, описуючи ставлення Г.Ржевуського до цього явища, І.Франко, зробивши переклад з польської мови, цитує його: "барагольство – суміш зароджена з кількох незграбних прийомів старої польської балаканини, двірської козачини, татарської хвацькості і єврейського шахрайства"[24]. І.Франко називає столицею балагульства Бердичів. І це не дивно, оскільки тут проходили значні ярмаркові кінські торги, а також "се місто лежить у середині Русі, в околиці найлюднішій і окруженій маючою та нічим не зайнятою молодежжю". Ось як описує балагулів на бердичівському ярмарку І.Франко: "Нинішні молоді ярмарковищі кричать, верещать, сіють наліво й направо огидливі вислови, говорять про себе якимось жаргоном, зрозумілим тільки їм самим, гасають на шкапах мізерних і худих, якими

величаються, мов якими арабськими бахматами". Як бачимо, балагули не ставили за мету їздити на конях кращих порід. "У правдивого балагули мусила бути не інша як проста бричка, звана перекладною, обшита лубом і вистелена в сидженні околотовою соломою; чотири коні нечувано вибігані, запряжені поруч у простих ремінних шлеях, чим поганші й оригінальніші, тим більше пожадані"[25].

Далі І.Франко, посилаючись на свідчення В.Калінки, подає етнографічний опис балагулів: "…на скажених конях калмицької, татарської і бог зна якої раси, а чим дивогляднішою, тим більше пошукуваної – як їхали в білий день в одній лише сорочці на тілі, п'яні, похриплі від вереску, серед найгамірнішого ярмарку, а довкола них рої жидів, що реготалися й приплескували тій маскараді. Бачили іншими разами, як серед ясного дня і зібраних куп народу через Махнівку або Липовець їхали кінно балагули вже навіть без сорочок, у самих лише шкіряних штанцях, кожних з батогом "знаком своєї власті", а за тою безсоромною кавалькадою на возі – бо вже на коні не міг удержатися – їхав цілком голий "Бахус", себто балагульський кухар зі всіма знаками своєї гідності: ронделями, рожном, пательнею та конвами"[26].

За даними архівного документу, датованого 1834 роком, молоді дворяни, які складали товариство балагулів внаслідок переслідувань та утисків, почали залишати Бердичівські ярмарки і переходити до м. Балти. Їх присутність була зафіксована на Балтському Троїцькому ярмарку у травні місяці. Вони були у дивних костюмах, інколи навіть занадто вульгарних та непристойних. Це були дворяни та поміщики з сусідніх Херсонської губернії та Бессарабської області. Їх поведінка на ярмарку вирізнялася легковажністю, у їх зборищах та поведінці відчувався особливий рицарський дух. На ярмарку вони були помітні своєю дивакуватою поведінкою. За архівними відомостями на ярмарках, де вони з'являлися їх кількість помітно збільшувалася. До числа їх непристойностей відносились організовані ними скачки на конях, запряжені в так звані "шарабани". Цей рід змагань наражав на небезпеку життя їх самих та візників, оскільки були випадки, що під час скачок ламалися вісь, колесо і т.п. Вони ж, проявляючи легковажність, не звертаючи на це уваги, й за відсутності навіть одного колеса, намагалися вирізнитися мистецтвом візників, які хоч і на трьох колесах досягали перемоги та призів[27]. Балагули одягалися у простацький селянський одяг, розмовляли українською мовою, на ярмарках співали українських пісень. В середовищі балагулів прихильне ставлення викликали такі якості як "дотепність, сміливість, винахідливість, вміння складати принагідні вірші і нові тексти пісень"[28].

Деякі автори (Боровський та Бущинський) робили спроби вияснити суть явища балагульщини, надавали йому певного ідейного значення. І.Франко, натомість, вважав балагульщину "за елементарну, мало свідому, а часто цинічну реакцію против усієї тої фальші шляхетсько-панського життя, що виробилася віками, та особливо при кінці XVIII і впочатку XIX в. дійшло до найвищого ступеня під впливом французчини". Отже, це була реакція-противага шляхетському побуту – українського способу життя: на противагу французчини – "холопська" українська мова, на противагу фракам були прості гуньки, напротивагу каретам – луб'яні брички[29].

Ярмарок часто ставав місцем збору та діяльності балагулів, оскільки це було місце, де збиралися усі версти населення, різних станів та різного походження, і це давало можливість оприлюднення негативного ставлення до станової нерівності.

Однією із розваг на конях були перегони влаштовані за містом в день проведення ярмарку. Про такі перегони згадує А.Афанасьєв-Чужбінський, описуючи Петропавлівський ярмарок у Катеринославі. Хоча автор мало приділив уваги опису цих перегонів, посилаючись на те, що вони були не показовими, оскільки кількість тих, що змагалися була невеликою, а іподром постійно був вкритим хмарою пилюки. Але все одно навіть при таких умовах завжди знаходилися бажаючі подивитися на це дійство[30].

Окрім згаданих розважальних форм ярмарок був центром громадського дозвілля молоді. Так, молоді люди на ярмарку грали "на мотузку". Дехто з граючих навіть вигравав, але більшість знали, що то є шахрайська справа. Граючим у цю гру загрожувала небезпека програти усі батьківські гроші й додому повернутися ні з чим. Як казали: "Зароблений мідяк – дорожче золота!". В цих словах була не тільки правда, але й наказ та попередження про те, що зароблені гроші потрібно берегти та не витрачати на гуляння[31].

Український ярмарок – це унікальне явище, яке вносило позитивні зміни у буденне сіре життя простого люду. Через це селянин інколи їхав на ярмарок не стільки заради купівлі чи продажу товару, скільки за цікавими та новими враженнями. Для нього ярмарок ставав місцем відпочинку від важкої повсякденної праці. Через різноманітні форми народних розваг та веселощів, ярмарок залучав до духовної культури, виховував естетичні почуття розуміння театрального мистецтва. Учасники артистичного мистецтва з народу задовольняли естетичні потреби народу, потрохи вводили народну масу у новий світ художньо втілених почуттів, думок, душевних хвилювань та ідеалів і виховували народ поряд з такими закладами як школа і церква, лише іншими способами. Представлення на ярмарках широкого кола народних розважальних форм, які побутували у другій половині XIX – на початку XX ст. досить чітко підтверджують влучне визначення Ф.Пашківським ярмарку як "українського клубу", який слугував розважальним центром для народу.

Для сільських жителів відвідування ярмарку, який відбувався у місті чи містечку розкривало можливості знайомства з міською культурою, з різними невідомими для них формами дозвілля, яке під час ярмарку набувало широкого розмаху. Доречними є зауваження Ю.Хоптяра, що "лише розваги на ярмарковій території були спільними для всіх учасників, а за її межами дозвілля кожної людини було розфарбоване в кольори, що визначали її статус". Це знову ж таки доводить величезне значення ярмарку, який об'єднував усі версти населення і створював однакові умови для всіх його учасників[32]. Через розважальні елементи, які впліталися у ярмарковий вирій подій, ярмарок набував функціонального призначення задоволення розважальних потреб населення. До того ж участь у ярмаркових розвагах сприяла соціалізації особистості, залученню до колективних цінностей, розширенню світогляду, новим знайомствам.

---

[1] Василенко В. Деревня и ея развлечения // Киевская старина. – 1904. – Т. 85. – № 4 – 6. – С. 133.

[2] Граховецький Д. До історії Полтавського театру (1852 – 1882) // Україна. – 1927. – Кн. 4.

[3] Василенко В. Вказ. праця. – С. 133.

[4] Афансьев-Чужбинский А. Поездка в Южную Россию. – Ч.1. – СПб., 1863. – С. 59.

[5] Етимологічний словник української мови: в 7 т. – Т. 1. – С. 122; Словник української мови: в 11 т. – Т. 1. К., 1970. – С. 93.

[6] Иванов В. Комедіант // Харьковский сборник. Приложение к Харьковскому календарю на 1898 г. под ред. В.В.Иванова. Изд. Харьк. Губ. Стат. Ком. Вып.12. – Харьков, 1898. – С. 2 – 3.

[7] Опыт исследования украинских крестьянских ярмарок. Описание лубенской Покровской ярмарки 28 сентября – 2 октября 1891 года. Составил Я.Забело. Полтава, 1892. – С. 9.

[8] Афансьев-Чужбинский А. Вказ. праця. – С. 60.

[9] Иванов В. Вказ. праця. – С. 3 – 4.

[10] Иванов В. Вказ. праця. – С.4; Некрылов А. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища, конец XVIII – начало XX вв. – 2-е изд., доп. – Л., 1988. – С. 165.

[11] Иванов В. Вказ. праця – С. 4

[12] Иванов В. Вказ. праця – С. 5; Некрылов А. Вказ. праця. – С.168.

[13] Иванов В. Вказ. праця. – С. 5.

[14] Опыт исследования украинских крестьянских ярмарок. Описание лубенской Покровской ярмарки 28 сентября – 2 октября 1891 года. – С. 9.

[15] Молчанов В. Життєвий рівень міського населення Правобережної України (1900 – 1914). – К., 2005. – С. 179.

[16] Хоптяр Ю. Розвиток ярмаркової торгівлі в Подільській губернії у другій половині XIX ст. // Наукові праці Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету (далі – Наук. праці КПДПУ): Історичні науки. – Т.3(5). – Кам'янець-Подільський, 1999. – С. 175.

[17] Афансьев-Чужбинский А. Вказ. праця. – С. 59.

[18] Етимологічний словник української мови: В 7 т. – Т. 1. – С. 123; Словник української мови: в 11 т. – Т. 1. – К., 1970. – С. 92

[19] Хайкин М. Это вам не Аргентина // Вестник. – 2002. – № 13 (298) 26 июня.

[20] Грінченко Б. Словарь української мови: в 4 т. – Т. 1. – К., 1996. – С. 23.

[21] Кирчів Р. Український фольклор у польській літературі (період романтизму). – К., 1971. – С. 182 – 183.

[22] Історія української культури / За заг. ред. І.Крип'якевича. – 4-те вид.стереотип. – К., – 2002. – С. 172 – 173.

[23] Франко І. "Король балагулів" Антін Шашкевич і його українські вірші // Франко І. Зібрання творів у 50-ти томах: Т.35. (літературно-критичні праці). – К., 1982. – С. 113 – 149.

[24] Франко І. Вказ праця. – С. 123.

[25] Там само. - С. 126.

[26] Там само. – С. 129.

[27] Центральний державний історичний архів України в м. Києві. – Ф. 442. – Оп. 791а. – Спр. 135. – Арк. 2 – 6.

[28] Кирчів Р. Вказ. праця. – С. 182 – 183.

[29] Франко І. Вказ. праця. – С. 132.

[30] Афансьев-Чужбинский А. Вказ. праця. – С. 61.

[31] Рукописний фонд навчально-наукової лабораторії етнології Поділля Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 61. – Арк. 6.

[32] Хоптяр Ю. Вказ. праця.– С. 176.

В статье рассматриваются народные развлечения, что происходили на украинских ярмарках второй половины XIX – начала XX века.

Ключевые слова: ярмарка, развлечения, народный театр, балаган, карусели.

The article deals with the entertainments which took place on the Ukrainian fairs in the second half of the XIX – beginning of the XX century.

Key words: fair, entertainments, folk theater, show, merry-go-around.

Владислав ІВАЦЬКИЙ
Маріуполь

ДИСКУСІЙНІСТЬ ПРОЦЕСІВ ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ГРЕКІВ УКРАЇНСЬКОГО ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я

Стаття містить порівняльну характеристику основних наукових поглядів на етногенез приазовських греків. Сформульовані основні дискусійні питання з цього приводу. Визначені фактори впливу на напрямок процесів формування сучасної національної ідентичності.

В Україні проблеми пов'язані з національною ідентичністю громадян особливо важливі через незавершеність творення української національної ідеї. Крім того, за великим рахунком, процес оформлення нації в Україні тільки розпочався. Більшість громадян, особливо у східних областях лише на початковій стадії української національної ідентифікації. Саме через це питання національної ідентичності греків українського Приазов'я, як частини української громади є актуальним.

Сучасна грецька спільнота України нараховує за офіційними підрахунками близько 100 тис. осіб. Має кілька десятків національних товариств об'єднаних Федерацією Грецьких Товариств України (ФГТУ). Статус спільноти кваліфікується законодавством України як національна меншина[1]. Діяльність ФГТУ пов'язана в основному із м. Маріуполем, де знаходиться її головний офіс, та довколишніми селами. Пояснюється це скоріше почуттям регіональної єдності – "маріупольські греки", яке є досить поширеним самоусвідомленням при контактах із іншими регіональними спілками греків як України, так і країнами колишнього СРСР. Виникнення цієї спільності має історію більшу за 200 років, саме тоді коли сталося переселення православних (грецької віри) з Кримського ханства до Російської імперії на запрошення Катерини II у 1778 р. Тоді з Криму вийшло біля 30 000 осіб, які згодом поселились у Приазов'ї, вони і є предками сучасних маріупольських греків[2].

Перш за все сумніви щодо "грецькості" греків Приазов'я викликають як побутова культура, звичаї, їхній зовнішній вигляд та мова. Виявляється з Криму переселились носії двох мовних сімей: алтайської (тюркофони-уруми) та індоєвропейської (еллінофони-румеї)[3].

Викликає зацікавлення і процес формування грецької національності у осіб генетичне походження яких, багато сучасних дослідників історії Криму пов'язує із різними народами середньовічного Криму. Дискусійним у такій ситуації є вже сам офіційний статус грецької спільноти. Сумнівна і елліністичність суспільної та культурної самосвідомості різних груп греків України загалом.

Крім того, значні розбіжності мають висновки фахівців історії, етнології та політології відносно причин та особливостей формування єдиної грецької національної ідентичності у різних груп греків України. В першу чергу мова йде про греків Українського Північного Приазов'я. Так, наприклад, Н.І.Бацак у своєму дисертаційному дослідженні "Греки Північного Приазов'я: культурно-просвітницький розвиток (кінець XVIII – початок XX ст.)", жодним чином не піддає сумніву "грецькість" населення Приазов'я. Визнаючи їхню осібність у формулюванні "етнічна група північноприазовських греків", вона одночасно зараховує їх до "еллінів світу"[4]. Насторожує не сама по собі формула, а те, що використовуються категорії сучасної етнічної та національної ідентичності приазовських греків. Від цього походить авторське трактування їх цінностей. Так,

© Владислав Івацький

суспільний рух Маріупольської грецької громади детермінується трьома чинниками: "диференціація двох субетнічних груп" (маються на увазі тюркофонічна та еллінофонічні групи), "віддаленість від центрів новогрецького ренесансу", "вплив російської влади"[5]. Тобто Н.І.Бацак досліджує приазовських греків як етнічну групу еллінської діаспори.

На тих же позиціях виконані дисертаційні дослідження М.О.Дьоміної "Українсько-грецькі відносини: історичні передумови та сучасний стан розвитку", С.В.Новікової. "Внесок греків в економічний розвиток Північного Приазов'я (друга половина XIX – XX ст.)", С.П.Пахоменко "Культурний розвиток грецької спільноти України у другій половині XX століття", В.В.Піскіжової "Національно-культурне життя етнічних греків (1991 – 2005 рр.)", О.О.Уварової "Російська "Політика покровительства" щодо греків-імігрантів в кінці XVIII – першій третині XIX ст. (На матеріалах Херсонської губернії)", О.А.Цвигун "Демографічні процеси в грецькій меншині Донеччини (90-ті роки XX ст. – початок XIX ст.)". Понятійний апарат вказаних досліджень відносно греків Північного Приазов'я користується такими формулами як "Греція – історична батьківщина приазовських греків" (С.П.Пахоменко), "грецька національна меншина" (В.В.Піскіжова), "грецький етнос" (С.В.Новікова), "грецька діаспора" (М.О.Дьоміна та О.О.Уварова) і навіть теоретично некоректне (за розуміння поняття "нація" явищем модерного світу) "національне відродження грецької меншини" (О.А.Цвигун). Можна навіть говорити про певний дослідницький напрямок в українській науці, який розглядає приазовських греків у культурному, соціальному та політичному аспекті як частину еллінської діаспори.

Дещо інші теоретичні формулювання використовує група українських етнографів та джерелознавців. Наприклад, дисертаційні дослідженнях Г.В.Гедьо "Соціальний статус і розвиток господарства грецьких громад України середини XVII – XIX ст.: джерелознавчий аспект", В.В.Дмитрієвої "Родильно-хрестильна обрядовість греків Приазов'я в другій половині XIX – XX ст.", Т.М.Князєвої "Традиційна культура греків Приазов'я", І.С.Пономарьової "Греки Приазов'я: етнонаціональні процеси в аспекті трансформації традиційної культури", російського науковця В.В.Баранової "Греки Приазов'я: етнічна самосвідомість та мова", а також низки публікацій кримської дослідниці М.О.Араджионі. Зазначені праці зосереджені довкола культурних аспектів, можливо тому й відмінна детермінація суспільних чинників й інший комплект ідентифікаційних формул. Так, простежується чітке етнічне уособлення греків Приазов'я, від інших греків України та еллінської діаспори загалом. Обережні формулювання "маріупольські греки", "румеї-уруми", "греки Приазов'я" та "грецька спільнота Приазов'я" доповнюються вказівками на особливе полікультурне походження сучасного стану етнічної ідентичності. До того ж висновки дослідників детермінуються етнолінгвістичною ситуацією в грецькій спільноті Приазов'я – розподіл їх на еллінофонів та тюркофонів, релігійною – етноконфесійна приналежність єдиний моноліт для предків приазовських греків, а також їх етнокультурною особливістю.

Таким чином, в українській науці можна виділити два напрями розуміння етнічної історії греків Українського Північного Приазов'я, згідно із їх висновками та українським законодавством зазначену етнічну групу можна кваліфікувати або як "етнічну меншину" (надалі суспільно-політичні дослідження), або як "корінний народ" (надалі культурологічні). Така помітна різниця зосереджується на кількох дискусійних вузлах у етнічних процесах спільноти протягом як її перебування у Приазов'ї, так і у кримський період її життя.

Базовий дискусійний вузол історичних явищ та процесів – етнокультурне походження спільноти. Результати антропологічних, археологічних, етнографічних, лінгвістичних та джерелознавчих досліджень другої останніх десятиліть вказують на те, що близько половини маріупольських греків (самоназва "уруми") скоріше за все до грецького етносу має виключно етноконфесійне відношення, оскільки разом із іншими маріупольськими греками (самоназва "румеї") підпорядковувались грецькій православній церкві у Криму. Самоназва румеї-уруми вказує на такі висновки: перший варіант – грецькою, другий – тюркською мовами означає громадянин Римської імперії. Тобто їх ендоетнонім містить політичне забарвлення. Виходячи із досліджень історії Східної Римської імперії (Візантійської) стає зрозумілим, що до римського громадянства допускалося осіле населення, що сплачувало податки та відповідало офіційній релігійній доктрині імперії[6]. Тобто ромеєм-урумом міг бути кожен православний мешканець Криму. Саме тому предками маріупольських греків у до-Гіреївський (доісламський) період були

і грецькі колоністи, і готи, і тюркомовні кипчаки, огузи та інші народи які осідали у Криму. Урумів слід вважати потомками негрецького тюркомовного населення Криму, в той час як суспільно-політичні дослідження користуються міфологічним поясненням ніби уруми це татаризовані греки. Отже, виходячи із новітніх досліджень предками маріупольських греків слід вважати більшість населення доісламського Криму, а не тільки його грецьку частку[7]. Саме через ігнорування зазначених аргументів про етногенетичне походження маріупольських греків і виникають протиріччя, історичні міфи та некоректні формулювання.

Пов'язаний із етнічним походженням і акт міграції, який втілив на практиці особливості етнокультурної ідентичності населення Криму. Бо ж тільки сутнісні відмінності у самосвідомості дозволили предкам сучасних маріупольських греків мігрувати. Щодо чинників цього акту суспільно-політичні дослідження та поширені історичні міфи вказують на етнічний фактор – грецькі корені переселенців. Саме через кровну спорідненість відбулось переселення.

Протиріччя вносять висновки культурологічних досліджень: за їх аргументацією у кінці XVIII ст. кровна спорідненість мала набагато меншу вартість порівняно із релігійною ідентичністю. Тому вони вказують на майже повну відсутність етнічних чинників та звертають увагу на етноконфесійні. Бо ж християни Криму підпорядковувались Константинопольській православній церкві, очолював переселення та виступав головою у зносинах мігрантів із імператрицею Катериною II саме представник Готфейсько-Кафайської єпархії цієї церкви – митрополіт Ігнатій Гозадін. Крім цієї церкви впливовою була ще й вірменська православна церква. Важливим у цій ситуації є відділення від маси переселенців-християн вірмен та розселення їх окремо від пастви Константинопольської церкви на землях Війська Донського. Перша група вважає, що від "греків" відділились "вірмени", тобто в основі етнічний фактор. Натомість культурологічні дослідження зазначають, що від етноконфесійної групи Константинопольської церкви "потомків доісламських православних християн Криму" відокремились "члени етноконфесійної групи вірменської православної апостольської церкви"[8]. Тобто в основі – релігійний етноконфесійний чинник. Саме він, на їх думку домінував у свідомості мігрантів.

Із зазначеним аспектом історії грецької приазовської громади пов'язана потужна міфологічна система. В той час як базове дискусійне питання етногенетичних коренів часто ігнорується. Загалом, можна стверджувати що історична міфологія пов'язана із суспільно-політичною та культурно-просвітницькою діяльністю ФГТУ за підтримки грецького та кіпрського консульств у м. Маріуполі. Виявляється це у безлічі заходів щодо сприяння науковим дослідженням, засобам масової інформації, культурологічним та просвітнім організаціям предметом та напрямком діяльності яких є греки Приазов'я. Це і створення недільних класів викладання новогрецької мови, навіть у туркофільських населених пунктах, і безкоштовний відпочинок у Греції для дітей етнічних греків, і газети грецькою мовою, і виставки з концертами на грецьку національну тематику. Тобто такі дії актуалізують саме елліністичне у культурі та ментальності маріупольських греків, тоді як інші сторони їх життя знаходяться у тіні (урумська мова та загалом усе пов'язане із тюркською культурою)[9].

У зв'язку із вказаною активною позицією представників та прибічників грецької метрополії останніми роками змінився напрямок конструювання історичних міфів у приазовських греків. У радянські часи негативна історична пам'ять зорієнтовувалась у ісламо-турецькому напрямку (він слугував інтересам російського царизму). Джерелом були православні церковні діячі починаючи із Ігнатія Гозадінова. Вони актуалізовували у свідомості предків приазовських греків протиріччя між православними та мусульманами у Кримському ханстві. Саме це спровокувало організоване виселення з Криму у кінці XVIII ст. Надалі, аби втримувати переселенців на нових землях, та запобігти їх поверненню церковне керівництво змушене було підтримувати антиісламські настрої.

Сучасна історична міфологія слугує інтересам Греції та направлена на формування такої національної ідентичності у грецького населення Приазов'я, яка найбільше зорієнтує їх до самовизначення у статусі частини грецької діаспори. Важливим її аспектом є актуалізація негативної історичної пам'яті: примусове переселення греків до Приазов'я. Сутністю такої міфології є зосередження на діях російських владних кіл під час переселення. Зокрема, багато дослідників з'ясовують особливості підготовки переселення, роль Катерини II, Суворова, Потьомкіна, а також особистих інтересів митрополита І.Гозадінова.

Багато українських дослідників етнічної історії приазовських греків знаходяться під впливом цієї міфотворчої концепції. Проте, існують й об'єктивні дослідження. До речі, вивченням історичної міфології Приазов'я, як такої не займався жоден науковець.

Беручі до уваги об'єктивні наукові висновки, тобто враховуючи поліетнічне (етноконфесійне) походження групової ідентичності у маріупольських греків з'ясовується дискусійність процесу трансформації етноконфесійної ідентичності у етнонаціональну. Тобто виникає недосліджене ще питання щодо механізмів формування саме грецької національної ідентичності у греків Приазов'я. Хронологічно цей процес вміщуються у межі із переселення (до Приазов'я кінця XVIII ст.) до політики коренізації ССРР у 20-х рр. XX ст.

Судова та адміністративна влада, яку мали маріупольські греки, надавала їм аутентичних націєтворчих можливостей[10]. Протягом вказаного часу впливовими на ідентифікації мали б бути всі акти імперської та місцевої влади відносно мешканців Маріупольського округу: як офіційні документи так і неофіційні згадки про них. Бо ж безперечний вплив ендоетнонімів, який вони чинять на екзоетноніми. Також необхідно простежити всі наявні акти маріупольського грецького суду на вживаність у його діяльності етнічних та національних компонентів. Це дозволить чітко визначити вплив юридичної практики на групову ідентифікацію мешканців Маріупольського округу. Досліджені свідоцтва тієї доби не дають відповіді щодо вживаності аутентичних етнонімів "румей" та "урум", натомість російською владою поширювались такі назви як "грек" та "еллін". Крім того, важливими є діяльність релігійних та освітніх закладів тієї доби, проте подібні відомості також рідкі та не досліджені у необхідному напрямку.

Загалом, слід вести мову про формування еллінської компоненти у етнонаціональній самосвідомості приазовських греків. Так, поява у Маріуполі контор грецьких (греків метрополії) купців, інтенсивна Балканська зовнішня політика Російської імперії підсилювали саме грецькі ідентифікації, або ж навіть їх варто називати еллінськими, тобто тотожними Грецькій державі, що тільки-но з'явилась на Балканах і проводила значну агітаційну діяльність у Європі та Російській імперії. Суспільно-політичні діячі Греції та Російської імперії, які вели боротьбу за незалежність Грецької республіки від Османської імперії, намагались залучити приазовських греків до цієї боротьби[11]. Проте цей аспект є малодослідженим і чітких відповідей про результати таких дій сьогодні не існує. А відповіді могли б вказати на дійсну елліністичність маріупольських греків того часу.

Тобто, недослідженими проте важливими є процеси формування етнонаціональної ідентичності у аспекті діалогу аутентичної та еллінської її складових. І в основі не достатку уваги до цієї проблеми згаданий вузол дискусійних питань про етнічне походження.

Більше уваги у наукових колах України отримав вплив російського оточення. У маріупольських греків під впливом їх юридичної та економічної інтеграції середини XIX ст. до російського простору відстежено втрату ними етнічних маркерів: традиційного одягу, елементів побуту, забуття рідної мови.

Формування єдиного національного простору у межах Російської імперії поєднувалось із розвитком ринкової капіталістичної світосистеми. У кожному з приазовських грецьких поселень створювались початкові народні училища, з викладанням російською мовою. До початку XX ст. ці школи відвідували майже всі діти тюркськo- та елліномовних поселень[12]. У російськомовному торгівельному та правовому середовищі, звісно, необхідно було володіти російською мовою. Крім того, більшість предметів широкого вжитку у побуті поселян того ж часу змінились з традиційного, що відображав їх етнічні особливості, на фабричне, позбавлене таких особливостей.

Такі зовнішні маловпливові на перебіг грецького націогенезу аспекти історії є вивченими. В той же час, вплив російської ментальності на культурну та політичну еліту приазовських греків є невивченою. А саме він є найважливішим для розуміння того, що сучасна грецька національна ідентичність сформована в першу чергу за російським шаблоном розуміння явища нація. Отримуючи освіту в російських вузах, приазовська грецька молодь виковувала етнонаціональну еллінську свідомість, і вертаючись у Приазов'я приносила із собою таке саме розуміння про власне походження. Тобто можна говорити, що зросійщені приазовські греки сприймали себе так, як їх сприймали росіяни. Які зовсім не робили між ними та еллінами різниці. Наприклад, яскравим випадком нерозуміння російською владою різниці між

приазовськими та метрополійними греками було невдале підселення двох сотен грецьких волонтерів Кримської війни до приазовських греків села Сартана у середині XIX ст. За згодою сартанців та волонтерів останні заснували нове село – Ново-Миколаївку[13]. Проте, до початку Першої світової війни наявність таких первинних етнічних ознак як мова та одяг було суттєво зменшено. Аутентичні маркери лишились лише у мові. Участь у світовій та громадянських війнах ще більше зосередила політичну увагу колишніх мігрантів з Криму на долі російської нації.

Отже, сучасна українська наука ігноруючи найважливіші аспекти націогенезу приазовських греків дорадянської доби дослідила їх життя у економічному та суспільно-політичному аспектах.

Окремої уваги потребує радянський період історії маріупольських греків. На початку 20-х рр. XX ст. з'явилось оновлене, більш привабливе джерело русофільських ідентифікацій – радянська влада. У цьому аспекті слід розуміти що російське сприйняття греків Приазов'я заглибилось у свідомість їх самих разом із іншими елементами російсько-радянської культури. Все це проявилось за часів "коренізації", коли грецька інтелігенція пропонувала вводити новогрецьку писемність у приазовських селах. Лише згодом, коли такі дії виявились неуспішними, та після кількох етнографічних експедицій були виявлені особливості у мові приазовської грецької спільноти[14].

Крім того, дискусійні міфологічні закиди щодо національного характеру репресій 30-х рр. XX ст, ніби характер таких заходів радянської влади був антигрецьким. Для підтвердження або спростовування таких заяв необхідний докладний аналіз формулювань вироків трійок, бо більшість їх виходять із узагальнень – беруться усі греки репресовані за культурно-просвітницьку діяльність та зараховуються до "репресованих за національною ознакою"[15]. Разом із тим репресії та спекуляції над ними становлять один з головних націєутворюючих факторів для грецької громади сучасності. Оскільки трагізм подій, та причинність їх (за те, що були греками) створюють необхідний інтуїтивний зв'язок пошуку справедливості між усіма греками. Так, останніми роками, разом із поширеням теми репресій збільшується і консолідованість греків Приазов'я із іншими греками діаспори: проводяться заходи щодо увіковічення жертв репресій 30-х рр., публікуються книги та матеріали у ЗМІ на подібну тематику.

Такий метод посилення національної ідентичності заснований на негативній історичній пам'яті, та мало користі дає Україні та українській національній ідеї. Він тільки поглиблює розкол між носіями грецької національної ідентичності та української. Він і так незначний. Бо легітимність радянської влади у свідомості греків Приазов'я будувалась на приналежності їх до Великого радянського братського народу різних малих народів, в тому числі і греків. Ця легітимність вибудовувалася на позитивних трагічних історичних міфах Великого Жовтня та Великої Перемоги. Разом із руйнацією цих міфів, радянської державності греки втратили взагалі почуття легітимності влади у політичному просторі України, оскільки українці – такий самий народ як і вони. Саме тому у 90-х рр. XX ст. посилилась грецька етнічна ідентичність. Проте чому вона розвинулась саме у еллінську сьогодні остаточних відповідей не існує. Можливо через можливість міграції до Греції. Як би там не було майже повністю втрачена для приазовських греків можливість вибудовування аутентичної національної ідентичності. Вони фактично стали частиною діаспори як їх і досліджує більшість українських науковців.

Загалом же етногенез греків Приазов'я повний дискусійних питань: це і питання етногенетичного походження, детермінація акту міграції із Кримського півострівa до Приазов'я, механізми трансформації етноконфесійної ідентичності у етнонаціональну та національну грецьку згодом, джерела та мотиви створення національно-культурних гуртків та організацій, взаємозв'язок радянських, елліністичних, українських, російських та регіональних ідентифікацій протягом останніх двох десятиліть XX ст. Чинники міграційних рухів у напрямку Греції та Росії цього ж часу. Діяльність грецьких національних громадських організацій Приазов'я та України, а також її зв'язок із Грецією та світовим елліністичним рухом.

---

[1] Урядовий кур'єр. – 2002. – 28 грудня. – С. 11 – 12.

[2] Гедьо А. В. Грецькі громади Ніжина та Північного Приазов'я в актових матеріалах середини XII – XIX ст. – К., 2005. – С. 290.

[3] Пономарьова І. С. Етнічна історія греків Приазов'я (кінець XIII – початок XXI ст.). Історико-етнографічне дослідження. – К., 2006. – С. 48.

[4] Бацак Наталія. Греки Північного Приазов'я: культурно-просвітницький розвиток (кінець XVIII – початок XX ст.): Автореф. дис... канд. іст. наук. – К., 1999. – С. 3 – 5.

[5] Там само.

[6] Назарєв Є. Про питання протогенезу греків України // Етнічна історія народів Європи. – Випуск № 4. – 2000. – С. 54 – 55.

[7] Араджиони М. А. К вопросу об этнокультурных особенностях позднесредневекового христианского населения горного Крыма // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. III. – Симферополь, 1993.

[8] Там само.

[9] Перехвальская Е. Этнолингвистическая ситуация //http://www.genling.nw.ru/Ethnolin/ethnosite/situation.htm.

[10] Мариуполь и его окрестности: взгляд из XXI века / Р.П.Божко, Т.Ю.Були, Н.Н.Гашененко. – Мариуполь, 2006. – С. 91 – 93.

[11] Терентьева Н.А. Греки в Украине: экономическая и культурно-просветительская деятельность (XVII – XX вв.). – К., 1999.

[12] Отчёт Мариупольской уездной земской управы. Мариупольскому уездному земскому собранию, очередной сессии 1895. – Мариуполь. – 1895. – С. 158 – 159.

[13] Отчёт Мариупольской уездной земской управы. Мариупольскому уездному земскому собранию, очередной сессии 1879. – Мариуполь. – 1879.

[14] Якубова Л.Д. Мовна проблема та культурне життя маріупольських греків (середина 20-х – 30-і рр. XX ст.) // Укр. іст. журн. – 2004. – № 4. – С. 82 – 90.

[15] Час реабилитации греков // Греческая газета. – 2003. – № 10. – С.4 – 5

В статье проанализированы основные научные взгляды на проблематику этногенеза приазовских греков.

The article contains the analysis of scientific researches in the area of etnogenesis of Azov Greeks.

Ірина ХАНАС
Львів

ІСТОРІЯ ПОШИРЕННЯ ІМЕН У м. СТРИЮ НА ЛЬВІВЩИНІ наприкінці XX – на початку XXI ст.

У статті розглянуто іменний репертуар м. Стрия Львівської області кін. XX – поч. XXI ст., а також динаміку поширення як слов'янських, так і неслов'янських власних імен людей, які використовували як хресні імена для новонароджених дітей.

Ключові слова: антропоніміка, номінація, власне слов'янське ім'я, неслов'янське ім'я, подвійне ім'я, народні звичаї.

Особові імена людей були предметом дослідження багатьох мовознавців, істориків, етнологів. Найбільше робіт присвячено варіантності імен, що розглядалася з погляду структурних та функціонально-стилістичних особливостей оніма на матеріалі історичного та сучасного антропонімікону окремих регіонів України. Ґрунтовно досліджені й далі продовжують вивчатися сучасні особові імена жителів Закарпаття (П.П.Чучка), Буковини (Л.В.Кракалія), Подніпров'я (І.Д.Сухомлин), Півдня України (О.Ю.Касім, Т.Д.Космакова, О.Ю.Карпенко, С.Л.Брайченко), Тернопільщини (Г.В.Бачинська, Н.Свистун), Гуцульщини (С.П.Павелко) та інших територій. Однак попри усі ці досягнення, зовсім мало вивчена динаміка імен, мотиви їх вибору, а проблема варіантності антропонімів все ще залишається теоретично й практично малодослідженою. Тому актуальним завданням української антропоніміки є вивчення як великих регіональних антропонімних систем, так і менших – у межах одного або кількох населених пунктів, що дасть змогу виявити ряд цікавих явищ, які важко розгледіти на ширшому онімному просторі[1].

Зважаючи на викладене, предметом нашого зацікавлення стала антропонімна система міста Стрия Львівської області з 1980 до 2008 рр.

Найновішим інтерпретаціям формування модерних націй властиве переакцентування з соціологічно- чи політологічно-зорієнтованих підходів на більш культурологічні. Виникнення цього напрямку досліджень пов'язане передусім зі зміною уявлення про те, що таке нація і як вона формується[2]. Раніше вважалося, що національні характеристики – мова, історична пам'ять, територія проживання, народні традиції – існували самі по собі і що лише з появою національного руху вони були використані його лідерами для ар´ументації культурних і політичних прав своєї нації. Тепер же стверджується, що насправді всі ці характеристики не були заданими наперед, а конструювалися самими національними діячами. Згідно з новою парадигмою, головна увага зосереджується на творенні певних національних символів і міфів, "винайденні традицій", до яких вдаються певні групи модерного суспільства відповідно до потреб національного руху[3].

Слід зауважити, що імена трьох київських князів Ольги, Володимира та Ярослава відображають найвизначніші моменти в існуванні Київської Русі: з Ольгою і Володимиром пов'язане хрещення Русі (972? і 988 р.), тоді як правління Володимира (978 – 1015) і Ярослава (1019 – 1054) були часом її найвищої військово-політичної могутності. Значення цих князів відобразилося у тому, що Ольга і Володимир були пізніше (у XIII ст.) проголошені православними рівноапостольськими святими, Ярослав після смерті був названий Мудрим, а Володимир – Великим.

© Ірина Ханас

Час правління Ольги, Володимира та Ярослава був періодом співіснування й змішування різних політичних, етнічних, релігійних і культурних традицій – місцевої східнослов'янської ("руської") і привнесених скандинавської ("варязької"), візантійської ("грецької") та східних. Це, зокрема, знайшло відображення в іменах, поширених серед правлячої династії: якщо її легендарний основоположник Рюрик і його син Ігор мали скандинавські імена, а дружина Ігоря Гель´а стала більш відомою під слов'янізованою формою свого імені (як Ольга), то вже її внук та правнук одержали цілком слов'янські імена Володимира та Ярослава. Останні належать до числа т. зв. слов'янських автохтонних особових імен-композитів. Ці імена є найдавнішими і сягають своїми коріннями ще праіндоєвропейської епохи. Про це, свідчить, зокрема, паралелізм деяких грецьких, германських і слов'янських імен цього типу (як-от: грецьк. *Геркулес* і слов. *Ярослав*, які утворені внаслідок поєднання двох слів: "світло" + "слава"; або слов. ім'я *Святослав*, що складається з двох перекладених на слов'янську мову варязьких імен *Олег* "святий" + *Рюрик* "славний", "могутній" [король]). Як й інші імена з цієї групи (*Богдан, Святослав, Любомудр* та ін.), імена *Володимир і Ярослав* пов'язані з релігійними поганськими звичаями: вважається, що такі імена є насправді прикінцевою частиною розгорнутого побажання, яке висловлювали новонародженій дитині. Однак дуже великим спрощенням було би виводити смисл цього побажання з самого імені – наприклад, ототожнювати ім'я *Володимир* з побажанням дитині "володіти миром" або ім'я *Богдан* з побажанням бути "даним Богом" – бо насправді за цими іменами-композитами стоять дуже давні ідеї, що виражають дуже старовинні і незбагненні тепер мисленнєві архетипи. Вибір такого імені начебто забезпечував дитині покровительство поганських богів на все її життя[4]. Припускають, що за традицію поширення серед київських князів імен з компонентом "слава" був відповідальний сам Володимир Великий. Про це свідчать імена його дітей (*Ізяслав, Ярослав, Святослав, Вишеслав, Мстислав, Станіслав, Судислав, Борислав, Предслав* та ін.), а також факт, що насильно одруживши на собі Рогніду, дочку полоцького князя Рогволда, він дав їй ім'я *Гориславa*. Правдоподібно, усі ці імена Володимир пов'язував з іменем свого батька, князя Святослава, який першим серед усіх київських князів мав уже "ослов'янену" форму – язичницьке ім'я[5].

З прийняттям християнства у Київській Русі Церква намагалася запровадити нові традиції. Зокрема, ще рішенням Першого Нікейського Собору (325 р.) канонічно було визнано, що християнам під час хрещення даються лише імена християнських святих. Тенденція до витіснення автохтонних "руських" імен запозиченими "грецькими" (тобто іменами, які "прийшли" на Русь з Візантії після прийняття християнства) залишалася провідною на всіх східнослов'янських землях і після розпаду Київської Русі у середині XIII ст. Однак старослов'янські імена при цьому не зникли повністю. Аж до новітніх часів збереглася традиція давати новонародженій дитині два імені, християнське і поганське, – таким чином дитина діставала ніби подвійний захист. Ця традиція добре задокументована у численних писемних джерелах і досі збереглася серед тих етнічних груп, які пізно прийняли християнство (наприклад, серед якутів). Друге, слов'янське ім'я часто еволюціонувало у прізвище. Ця тенденція не була незворотньою – в окремих випадках слов'янські імена продовжували відігравати головну роль. Так, козацький гетьман Хмельницький мав християнське ім'я *Зиновій,* але він був відомий за своїм слов'янським ім'ям *Богдан*. Історично-ономастичні дослідження різних східнослов'янських територій виявляють спільну рису: "руські" імена перестали вживатися як перші імена аж у XVIII ст.[6]. Серед усіх слов'янських імен імена-композити були менш поширеними і зникали швидше. Останнім руським князем, що мав слов'янське автохтонне ім'я-композит, був Ярослав, син Володимира Андрійовича Хороброго (XV ст.)[7].

Документи XV ст. ще фіксують поодинокі випадки поширення на українських землях імені *Ярослав*[8]. Уже у XVI ст. серед львівських міщан імена канонізованих київських князів *Бориса* та *Гліба* траплялися рідше, аніж "грецькі" *Іван*, *Григорій*, *Михайло*, *Андрій* та ін.[9]. Прийняття християнства у його східній візантійській формі парадоксально вплинуло на історичну пам'ять східних слов'ян у добу пізнього середньовіччя: місцеві літописи поступово витісняються зі сфери читацьких зацікавлень освічених людей "Житіями святих". Інтерес до політичного минулого своєї території і свого народу був майже повністю втрачений[10].

Відродження інтересу до історії – а разом з ним і пам'яті про Київську Русь та її князів – приходить на межі XVI і XVII ст., з початком національно-культурного руху серед православного

населення Речі Посполитої. Активізація історичної пам'яті стала результатом релігійного конфлікту між католиками і православними у період Контрреформації. Опір католизації набув характеру православного відродження, під час якого "руське" (білорусько-українське) населення використовувало обернену проти нього католицьку інтелектуальну зброю – як, скажімо, єзуїтську навчальну програму, що була впроваджена у православні школи у Львові, Вільні, Луцьку та у відкритому в Києві головному освітньому осередку православного світу – Могилянській академії. Подібно відродження "руської" історичної пам'яті відбувалося під прямим впливом польської історіографії – хронік Марціна Кромера, Мацєя Мєховіти і Мацєя Стрийковського. Саме читання цих хронік і відкривало православному читачеві забутий образ Київської Русі[11].

"Руське" відродження кінця XVI – XVII ст. та повстання Хмельницького сильно змінили політичний і культурний ландшафт Східної Європи. Утворена на хвилі цього повстання козацька держава (Гетьманщина) після входження до складу Московського царства (1654 р.) ще довго зберігала свою автономію і становила модель ранньомодерної української нації. Політичні і релігійні рухи кінця XVI – XVII ст. припинили поступову ерозію й асиміляцію православної ("руської") еліти Речі Посполитої у польську націю. З іншого боку, вони сильно підважили можливість виникнення спільної білорусько-української нації: білоруські землі значно слабше були охоплені козацьким повстанням, і козацький міф ніколи не був елементом білоруської національної ідеї. Однак козацька держава, незважаючи на плани козацьких гетьманів, не охопила західноукраїнських земель. Галичина залишалася у складі Польського Королівства, а її населення прийняло релігійну унію з Ватиканом[12].

З приходом націоналізму – як нової ідеології, так і нової соціальної та культурної практики – християнські імена не могли задовольнити психологічну потребу перших національних діячів наголосити свій зв'язок з історичними традиціями народу, який вони покликані були "розбудити" і "відродити". Характерними у цьому плані є спогади Якова Головацького. У 1831 – 1832 рр. він познайомився у Львові з Маркіяном Шашкевичем та Іваном Вагилевичем й утворив разом з ними "Руську Трійцю" – першу національну організацію.

"Мы условились, – згадував він пізніше, – что всякий, приобретенный нами и вступающий в наш кружок, должен подать руку и заявить честным словом, что он обещает всю жизнь действовать в пользу народа и возрождения русской народной словесности. Чтобы освятить то обещание, мы приняли славянские имена: Шашкевич – Руслана, Вагилевич – Далибора, я – Ярослава. Затем явились Велимир – Заплатинский, Мирослав – Илькевич, Богдан – мой брат Иван, Ростислав – Бульвинский [...]; явились Всеволоды, Мстиславы, Володари и пр[очие]"[13].

Важливо підкреслити, що, як випливає з цих спогадів, для тогочасної молодої міської інтелігенції імена *Ярослав*, *Володимир*, *Богдан* звучали так само екзотично і по-книжному, як *Велимир*, *Далибор* чи *Руслан*[14]. Їхнє "оприродненння" і "нормалізація" стали результатом довгого процесу, який тривав декілька поколінь.

Поширення традиції вибирати імена українських національних героїв – київських князів, козацьких гетьманів, відомих діячів – поруч або замість традиційних християнських імен свідчить про те, що батьки хрещених дітей стають національно свідомими і переймають нову історичну схему. Ця тенденція добре простежується на прикладі кількох сільських і міських метричних книг, які містять записи про народження і хрещення дітей.

Імена при хрещенні вибиралися з числа християнських святих. При цьому бралися до уваги не всі святі, а ті, дні яких визначалися як свята. Вибір імені диктувався церковним календарем: так, хлопчика, який народився декілька днів перед або після свята Св. Димитрія (8 листопада) називали *Димитрієм* – вважалося, що дитина сама "принесла" собі ім'я. Оскільки у церковно-християнських іменниках під кожною датою стояло кілька імен, то і священик, і батьки мали певний вибір. Найчастіше діти отримували імена найвідоміших святих, які стояли на початку списку. Так, у Галичині чоловіки діставали імена *Івана, Стефана, Миколи, Петра, Василя, Гринька, Михайла, Федя, Олекси, Семка, Андруха, Павла, Митра, Юрка, Матвія, Ілька, Тимка*, *Атанасія*. Що ж до жіночих імен, то найбільш вживаними були *Марія, Анна, Анастасія, Катерина, Параскевія, Павліна, Євка, Агафія.* Виняток становили незаконнонароджені діти: при хрещенні їм давали рідковживані і незвичні імена – *Амроз, Мойсей, Мокрина* та ін. До того

ж в окремих місцевостях з деякими іменами були пов'язані погані повір'я, тому їх старалися уникати. Вибір імені іноді був предметом домовленості між батьками і священиком. Діставши "хабаря", священик міг дати незаконнонародженій дитині "нормальне" ім'я. Або ж навпаки – назвати законнонароджену дитину рідковживаним іменем, якщо він був посварений з її батьками чи не одержав від них відповідної плати[15].

Практика вибору імен у різних соціальних групах чи у різних місцевостях могла зазнавати впливів різної моди і, отже, відрізнятися між собою. Відомості метричних книг кінця XVIII – XIX ст. засвідчують розходження між міською і сільською культурами називання у Галичині. У селах при виборі імен дуже чітко дотримувалися поділу між законнонародженими і незаконнонародженими дітьми. Так, у селі Речичани Городоцького повіту, метричні книги якого збереглися найповніше, з 1791 до 1944 рр., – перший незаконнонароджений хлопчик з "нормальним" іменем (*Іван*) зафіксований під 1858 р., а перша незаконнонароджена дівчинка з "нормальним" іменем (*Анна*) – під 1864 р. До цього часу незаконнонароджені діти отримували такі рідковживані імена, як *Калістрат, Куніґунда, Урсула, Артим, Никифора, Харитина, Февроня, Максим* і т. д.[16].

Починаючи з 1870-х років, батьків дітей з княжими іменами ідентифікувати дедалі складніше. За родом їхніх занять, то були дрібні державні чиновники, службовці залізниць, купці, поштарі, сторожі чи працівники друкарень, більшість з них належали до "незнатних людей", які нічим особливим не записали себе в історію національного відродження. Кількість таких випадків невпинно збільшується у 1880 – 1890-х роках[17], що, вочевидь, свідчило про поширення нової культури називання – а разом з нею, треба думати, і національної ідеї – серед ширших кіл галицьких русинів.

Вячеслав Будзиновський – активний діяч національного руху з кінця 1880-х років, стверджував, що "від хвилі національного відродження кожний просвічений галичанин називав першого сина *Володимиром*, першу доньку *Ольгою*. Тим він документував своє бажання бути під всеукраїнським володарем в Києві. Коли галичанин мав другого сина, давав йому інше ім'я, але дуже часто також якогось представника Соборної України, чи соборної української думки державної: *Ярослав, Данило, Богдан"*[18].

Це твердження грішить сильним перебільшенням. Але назагал воно правильно відображає зв'язок між поширенням княжих імен та розвитком національної свідомості. Це підтверджує інша тенденція, виявлена під час аналізу генеалогічних дерев другої половини XIX – початку XX ст.: якщо у сім'ї є дитина з княжим ім'ям, то дуже часто її брати і сестри теж мають "національне" ім'я. Так, у генеалогічному дереві роду Білинських троє дітей лікаря Володимира Білинського (1869-1918) мають імена: *Наталка – Ярослава – Тарас*, у п'ятому поколінні роду Соневицьких (кінець XIX – початок XX ст.) зустрічаємо три сім'ї, діти в яких мають відповідно імена: *Ярослав – Ростислав – Ігор*, *Ярослава-Ольга – Ярослав*, *Роман – Володимира – Ярослав – Нестор – Надія-Ростислава – Нестор-Володимир*; у шостому поколінні (1920-1930 рр.) бачимо сім'ю з трьома дітьми, які мали імена *Ярослав – Роман – Олег*. Помітна й інша тенденція: дитина з княжим іменем дуже часто діставала друге ім'я, яке також було "національним" (*Ярослав-Нестор* (р. н. 1898), *Ярослав-Володимир* (р. н. 1919) та *Ярослава-Ольга* (р. н. 1919) у п'ятому поколінні роду Соневицьких[19].

Поширення таких тенденцій стало можливим лише після того, як було підірване домінування церковної традиції. З розвитком національного руху саме Церква мусить пристосовуватися до нових тенденцій у виборі імен. Найпереконливішим прикладом є відродження імен *Володимира* і *Ольги*. Хоча вони визнавалися як святі греко-католицькою церквою, однак до кінця 1850-х років не включалися у "Місяцеслови" – книжки, з яких священик і батьки могли вибирати імена для дітей при хрещенні. Ці імена з'являються аж у 1860-х роках: *Ольга* під 23, а *Володимир* – під 27 липня (за новим стилем)[20]. На початку XX ст. у "Місяцесловах" серед канонізованих Бориса, Гліба, Володимира й Ольги під датою своєї смерті (19 лютого) з'являється неканонізований Ярослав Мудрий[21]. Однак порівняння дат хрещення дітей, які одержали імена *Володимир, Ольга і Ярослав*, з датами запису цих імен у "Місяцесловах" показує, що звичайно ні священик, ні батьки уже не дотримувалися церковної традиції при виборі імені.

Не завжди дотримувалися церковної традиції при виборі імені для новонародженої дитини і на Стрийщині. У іменнику цього містечка за тридцять останніх років трапляються імена як

слов'янського, так і неслов'янського походження. Тому варто іменний репертуар цієї невеликої території поділити на такі три групи:

1. Імена слов'янського походження:

Анастасія (23), Богдан (22), Богданна (5), Божена (1), Борис (1), Вадим (3), Віра (1), Владислав (12), Володимир (35), Зоряна (3), Любов (5), Любомир (13), Любомира (1), Людмила (2), Мирослав (5), Мирослава (4), Милана (1), Надія (17), Ростислав (18), Світлана (17), Святослав (8), Станіслав (7), Ярослав (13).

2. Імена неслов'янського походження:

Серед чоловічих імен є такі: *Анатолій (3) – грец., Андріан (1) – лат., Андрій (107) – грец., Антон (2) – лат., Арсен (6) – грец., Артем (4) – грец., Артур (5) – кельт., Валентин (3) – лат., Валерій (2) – лат., Василь (30) – грец., Веніамін (1) – д-євр., Віктор (16) – лат., Віталій (29) – лат., Геннадій (1) – грец., Давид (2) – д-євр., Данило (2) – д-євр., Дем'ян (1) – грец., Денис (9) – грец., Дмитро (18) – грец., Едуард (4) – нім., Євгеній (1) – грец., Євстахій (1) – грец., Захар (1) – д-євр., Зеновій (3) – грец., Іван (37) – д-євр., Ігор (31) – сканд., Ілля (1) – д-євр., Кирило (1) – грец., Костянтин (4) – лат., Максим (16) – лат., Марко (8) – грец., Мартин (2) – лат., Мар'ян (12) – лат., Микола (21) – грец., Мирон (1) – грец., Михайло (27) – д-євр., Назарій (46) – д-євр., Нестор (2) – грец., Олег (51) – сканд., Олександр (19) – грец., Олексій (5) – грец., Орест (3) – грец., Остап (5) – грец., Павло (8) – лат., Петро (18) – грец., Роман (82) – лат., Руслан (9) – тюрк., Семен (1) – д-євр., Сергій (13) – лат., Степан (8) – грец., Тарас (51) – грец., Тома (1) – д-євр., Юрій (53) – грец., Яків (1) – д-євр.*

Серед жіночих: *Агнеса (1) – грец., Адріана (17) – лат., Аліна (3) – нім., Аліса (1) – фр., Ангеліна (1) – грец., Анжела (2) – фр., Анна (26) – д-євр., Антоніна (1) – лат., Аполлінарія (1) – грец., Валентина (3) – лат., Василина (2) – грец., Вероніка (3) – грец., Вікторія (38) – лат., Віолетта (1) – італ., Галина (29) – грец., Дарина (5) – грец., Дарія (2) – грец., Діана (4) – лат., Єва (2) – д-євр., Євгенія (3) – грец., Жанна (2) – фр., Іванна (17) – д-євр., Ілона (1) – угор., Інга (1) – двн., Інна (1) – лат., Ірена (2) – нім., Ірина (66) – грец., Кароліна (1) – нім., Катерина (17) – грец., Лариса (1) – грец., Лідія (4) – грец., Ліліана (2) – нім., Лілія (14) – лат., Маргарита (1) – лат., Марина (1) – лат., Марія (43) – д-євр., Маріяна (7) – лат., Мар'яна (32) – лат., Марта (27) – грец., Наталя (55) – лат., Ніна (2) – груз., Оксана (65) – грец., Олександра (9) – грец., Олена (14) – грец., Олеся (4) – грец., Ольга (34) – сканд., Орися (2) – грец., Роберта (1) – нім., Роксолана (9) – лат., слат., Романна (5) – лат., Руслана (1) – тюрк., Соломія (12) – д-євр., Софія (34) – грец., Степанія (1) – грец., Таїсія (2) – грец., Тетяна (23) – лат., Уляна (22) – лат., Христина (60) – грец., Юліана (4) – лат., Юлія (36) – лат., Яна (8) – п., ч., Ярина (4) – грец.*

3. Подвійні імена у антропонімному репертуарі м. Стрия:

Серед чоловічих подвійних імен є: *Анатолій-Роман, Андрій-Борис, Андрій-Володимир, Андрій-Дем'ян, Андрій-Іван, Андрій-Ігор, Андрій-Михайло, Андрій-Павло, Андруй-Віталій, Артур-Максим, Артур-Назар, Артур-Павло, Богдан-Болеслав, Богдан-Володимир, Богдан-Іван, Валентин-Володимир, Василь-Руслан, Василь-Ярослав, Вахід-Вадим, Віктор-Василь, Віктор-Мирон, Віталій-Василь, Віталій-Іван, Владислав-Григорій, Владислав-Євгеній, Владислав-Микола, Владислав-Роман, Володимир-Артемій, Володимир-Василь, Герман-Василь, Данило-Юрій, Дмитро-Любомир, Дмитро-Михайло, Едуард-Степан, Євген-Володимир, Захарій-Іван, Захар-Петро, Іван-Володимир, Ігор-Андрій, Ігор-Василь, Ігор-Кирило, Ігор-Любомир, Ігор-Марко, Ігор-Петро, Ігор-Степан, Ігор-Стефан, Йосиф-Юрій, Любомир-Іван, Максим-Гліб, Максим-Іван, Максим-Матвій, Максим-Остап, Маркіян-Олег, Марко-Іван, Микола-Андрій, Миколай-Аркадій, Миколай-Богдан, Миколай-Михаїл, Михайло-Тарас, Назар-Борис, Назар-Василь, Назар-Іван, Назарій-Василій, Назарій-Лукіян, Назарій-Павло, Назар-Павло, Нестор-Василь, Нестор-Іван, Олег-Андрій, Олег-Василь, Олег-Володимир, Олег-Михаїл, Олег-Олексій, Олег-Павло, Олег-Юрій, Олександр-Ернест, Олександр-Юрій, Олесь-Михайло, Орест-Степан, Орест-Юрій, Орест-Ярослав, Остап-Григорій, Павло-Дем'ян, Павло-Святослав, Петро-Микола, Петро-Ростислав, Роман-Андрій, Роман-Володимир, Роман-Дарій, Роман-Йосип, Роман-Матрин, Ростислав-Дмитро, Ростислав-Микола, Ростислав-Михайло, Ростислав-Павло, Ростислав-Роман, Ростислав-Ярослав, Руслан-Іван, Руслан-Йосиф, Руслан-Олександр, Святослав-Василь, Святослав-*

Павло, Сергій-Богдан, Станіслав-Богдан, Степан-Роман, Тарас-Михайло, Тарас-Петро, Юрій-Ігор, Юрій-Олег, Юрій-Руслан, Юрій-Ярема, Ярослав-Володимир, Ярослав-Петро, Ярослав-Степан.

А серед жіночих трапляються: *Аліна-Анастасія, Аліна-Марія (3), Аліна-Ольга, Аліна-Соломія, Анастасія-Ангеліна, Анастасія-Анна, Анастасія-Вікторія, Анастасія-Ірина, Анастасія-Кароліна, Анастасія-Марія (3), Анастасія-Наталія, Андріяна-Стефанія, Анна-Йоланда, Анна-Лілія, Анна-Марія, Анна-Наталя (2), Аріна-Катерина, Богданна-Марія, Валерія-Андріяна, Василина-Андріяна, Василина-Вікторія, Василина-Наталя, Вероніка-Марія, Вікторія-Іванна, Вікторія-Марія, Вікторія-Марта, Віталія-Вікторія, Галина-Вікторія, Галина-Марія, Галина-Надія, Дарія-Дарина, Дарія-Марія, Діана-Марія (2), Еліна-Ірина, Златослава-Іванна, Іванна-Мар'яна, Іванна-Христина, Ілона-Богданна, Ірина-Дарія, Ірина-Марія (2), Каріна-Марія, Каріна-Олена, Кароліна-Марія, Катерина-Марія, Кіра-Марія, Лариса-Леся, Леся-Тетяна, Лілія-Ірина, Лілія-Марія, Лілія-Христина, Магдалина-Марія, Мар'яна-Володимира, Марічка-Марія, Марія-Аліна (3), Марія-Ангеліна, Марія-Анджела, Марія-Андріана (2), Марія-Анна, Марія-Божена, Марія-Вікторія, Марія-Іванна, Марія-Ірина, Марія-Людмила, Марія-Мар'яна (3), Марія-Марта, Марія-Надія, Марія-Ольга, Марія-Романна, Марія-Софія (2), Марія-Христина, Марія-Юлія, Марія-Ярина, Марта-Богданна, Марта-Євгенія, Марта-Мар'яна, Марта-Марія (2), Марта-Оксана, Михайлина-Ірина, Мілана-Анастасія, Наталія-Стефанія, Наталя-Лілія, Наталя-Марія, Оксана-Анастасія, Олександра-Марія, Оляга-Марія (2), Ольга-Михайлина, Ольга-Оксана, Павліна-Вікторія, Роксолана-Ірина, Роксолана-Фаустина, Роксоляна-Ольга, Світлана-Алла, Світлана-Ірина, Світлана-Ольга, Соломія-Маріана, Соломія-Марія (3), Соломія-Романа, Софія-Любомира, Софія-Марія (4), Софія-Світлана, Тетяна-Марія, Уляна-Анастасія, Уляна-Михайлина, Уляна-Софія, Уляна-Філомена, Христина-Анна, Христина-Марія (2), Юліана-Софія, Юлія-Василина, Юлія-Рома, Яна-Вікторія, Яна-Діана, Яна-Іванка, Яна-Марія (2).*

Слід зауважити, що у давнину існували певні церковні приписи щодо надання дитині власного імені і вони зводились до таких основних вимог: а) власним хрещеним іменем може бути тільки церковно-календарне ім'я якогось церковного святого; б) це ім'я новонародженому присвоює священик при здійсненні церковного хрещення, а у випадку, якщо дитині загрожує смерть, це може зробити і хтось інший (звичайно, баба-повитуха); в) хрестити новонароджену дитину й давати їй при цьому хрещене власне ім'я належить на восьмий день після народження.

Проте пізніше з усіх найголовніших мотивів вибору і надання дітям хрещених власних імен загальнопоширеним був звичай давати дитині хрещене ім'я, яке вона "сама собі принесла". Як свідчать етнографічні матеріали, звичай цей був дуже поширений колись і продовжує існувати й сьогодні. Списки церковно-християнських та світських імен поповнилися новими онімами, які активно нині функціонують як власні імена людей. Однак, якщо у давнину панівним був звичай, при якому священик сам надавав новонародженому церковно-християнське ім'я, то сьогодні прерогатива при виборі імені для дитини виключно залишається за батьками, які самі вирішують, як назвати свою дитину.

Серед поширених власних імен м. Стрия є *Андрій, Роман, Ірина, Оксана, Христина, Наталя, Юрій, Олег, Тарас, Назарій, Марія, Вікторія, Іван, Юлія, Володимир, Софія, Ольга, Мар'яна, Ігор, Василь, Віталій, Галина, Марта, Михайло, Анна, Анастасія, Тетяна, Богдан, Уляна, Микола, Дмитро, Петро, Олександр, Ростислав, Іванна, Катерина, Надія, Світлана, Адріана, Віктор, Максим, Лілія, Любомир, Олена, Сергій, Ярослав, Владислав, Мар'ян, Соломія, Денис, Роксолана, Руслан, Марко, Павло, Степан, Яна* та ін. Досить рідковживаними є такі імена, як: *Агнеса, Аліса, Ангеліна, Андріан, Альгис, Антоніна, Аполлінарія, Божена, Веніамін, Віолетта, Віра, Геннадій, Дем'ян, Євгеній, Євстахій, Захар, Ілля, Ілона, Інна, Інга, Кароліна, Кирило, Лариса, Любомира, Марина, Милана, Мирон, Олесь, Семен, Степанія, Рита, Роберта, Руслана, Тома, Яків*.

---

[1] Осташ Р.І. Корінні і некорінні прізвища: постановка проблеми // Наукові записки. Вип. 37. – Кіровоград, 2001. – С. 55.

[2] Грицак Я. "Яких-то князів були столиці в Києві?": до конструювання історичної пам'яті галицьких українців

у 1830 – 1930 роки // Україна модерна. – 2001. – Ч. 6. – С. 77 – 95.

[3] Огляд літератури див.: Becoming National. A Reader / Ed. by G. Eley and R.G. Suny. New York; Oxford, 1996.

[4] Демчук М.О. Слов'янські автохтонні особові власні імена в побуті українців XVI – XVIII ст. – К., 1988. – С. 35; Фаріон І.Д. До джерел імен українців // Українська пропріальна лексика. Матеріали наукового семінару 13 – 14 вересня 2000 р. – К., 2000. – С. 163 – 164.

[5] Прохорова С., Гурская Ю. Имена-композиты полоцких князей с компонентом слава // Siowiacskie composita antroponimiczne. Ksikga referatyw VII Mikdzynarodowej Konferenciji Naukowej. Kazimiez Dolny, 21.

[6] Демчук М.О. Вказ. праця. – С. 13 – 33; Чичагов В.К. Из истории русских имен, отечеств и фамилий. М., 1959. – С. 11 – 28; Kaiser D.H. Naming Cultures in Early Modern Russia // Harvard Ukrainian Studies. Камень Краєнгълнъ. Essays presented to Edward Keenan on his sixtieth birthday by his colleagues and students / Ed. by N.Sh. Kollman, D. Ostrowski, A. Pliguzov, D. Rowland. Cambridge, MA, 1995. Vol. XIX. – P. 271 – 291.

[7] Словник української мови XIV – XV ст. – К., 1978. – Т. 2. – С. 585. Фаріон І.Д. Вказ. праця. – С. 165.

[8] Словник української мови XIV – XV ст. – К., 1978. – Т. 2. – С. 585.

[9] Крип'якевич І. Львівська Русь у першій половині XVI ст.: дослід. і мат. – Львів, 1994. – С. 11.

[10] Pritsak O. Kievan Rus' and the Sixteenth-Seventeenth-Century Ukraine // Rethinking Ukrainian History / Ed. by I.L.Rudnytsky with the assistance of J.-P. Himka. Edmonton, 1981. – P. 6. Цікаво, що автохтонні імена-композити залишилися поширеними серед західних і південних слов'ян: їхня частка порівняно з християнськими переважала серед чехів і була приблизно рівна серед поляків, босняків, чорногорців, далліґтинців, словаків, лужичан. Можна припустити, що у цьому випадку за однаковим явищем криються різні причини: слабкість впливу християнської традиції (як-от, серед болгар та сербів) та сила впливу модерних національних традицій (як-от, серед чехів і поляків) при називанні дітей. Детальніше див.: Бояджыев Т. Сложны собствени имена за лица в българския език // Siowiacskie composita... S. 45 – 52; Железняк І.М. Семантична еволюція другого компонента антропонімічних композитів -slav- у сербохорватській мові // Українська діалектологія і статистика (Збірник статей). – [Вип.] 1. – К., 1964. – С. 211 – 226; Фаріон І.Д. Вказ. праця. – С. 168.

[11] Толочко О. "Русь" очима "України": в пошуках самоідентифікації та континуїтету // Другий міжнародний конгрес україністів. Львів, 22-28 серпня 1993 р. Доп. і повід. / Під ред. Я. Ісаєвича та Я. Грицака. – Львів, 1994. – Ч. І. – С. 68 – 75; Sysyn F. The Cultural, Social and Political Context of Ukrainian History-Writing: 1620 – 1690 // Europa Orientalis. 1986. Vol. 5. – P. 285 – 310.

[12] Kohut Z. The Development of a Little Russian Identity and Ukrainian Nationbuilding // Harvard Ukrainian Studies. Concepts of Nationahood in Early Modern Eastern Europe / Ed. I. Banac and F.E. Sysyn. 1986. Vol. 10. № 3/4. P. 559 – 576: Љevиenko I. Ukraine between East and West. Edmonton, 1996. – P. 559 – 576.

[13] Цит. за: Русалка Дністрова. Док. і м-ли. – К., 1989. Варто зазначити, що у листуванні між членами оточення "Руської Трійці" Яків Головацький і пізніше фігурував як Ярослав.

[14] Правдоподібно, джерелом натхнення для "Руської трійці" у цьому випадку була книжка Я. Коллара і Я. Пачича "Именословъ или речник личны имена разны народа славенски. Скупіо Іоаннъ Пачичъ аумножіо, съ латінскомъ ортографіомъ изразіо, и примъчанія додао Іоанн Колларъ" (Будым, 1928); Маркіян Шашкевич читав її у січні 1834 р. у Бібліотеці Інституту Оссолінських (Русалка Дністрова... С. 46). Один із її авторів, Я. Пачич, писав: "Я роздумував із собою, що ми упродовж декількох століть, уживаючи для нас халдейські, єврейські, грецькі, латинські, німецькі імена, які ми не розуміємо... можемо зіпсувати свою народність [...] Чому б нам не почати [...] називатися власними іменами?" (*Пачичъ І.* Предуведомленіе // Именословъ или речник... Без. нум. стор.).

[15] Грабець В. З бувальщини Нового Села коло Чесанова в Галичині 1826 – 1944. (Наукове товариство ім. Шевченка. Український архів). – Нью Йорк; Париж; Сідней; Торонто, 1967. – Т. XVIII. – С. 11; Зубрицький М. Імена, назви і прозвища у селян с. Мшанця, Старосамбірського повіта // Записки НТШ. – Львів, 1907. – Т. LXXIX. – Кн. 5. – С. 142 – 143; Павелко С.П. Традиція і релігія як мотиви вибору імені у гуцулів // Записки з ономастики: Зб. наук. праць. – Одеса, 1999. – Вип. 1. – С. 22 – 28; Українська історична та діалектна лексика. – К., 1985. – С. 137 – 144.

[16] Центральний державний історичний архів України у Львові (далі – ЦДІА України у Львові). – Ф. 201 (Львівська греко-католицька консисторія). – Оп. 4а. – Спр. 4798. – Арк. 86, 87, 94; Спр. 4799. – Арк. 12, 23, 42 зв.; Спр. 4800. – Арк. 88.

[17] Там само. – Спр. 3411. – Арк. 143, 160зв., 181; Спр. 6827. – Арк. 79, 80зв.; Спр. 6830. – Арк. 1, 2 – 2зв., 5, 31, 44, 48, 96, 99, 134.

[18] Будзиновський В. Ішли діди на муки. Введення в історію України. – Нью Йорк, 1958. – С. 21 – 22.

[19] Служинська З. Рід Білинських. – Львів, 1998. – С. 130; Родове дерево Соневицьких, запис якого разом з іншими генеалогічними матеріалами, зберігається у Товаристві ім. Св. Володимира (Львів). Користаючи з нагоди, хочу висловити подяку покійному Роману Крип'якевичу та Адріані Огорчак за удоступнення цих матеріалів.

[20] Перемишлянинъ. Месяцословъ на годъ 1859. – Перемышль, 1863. – С. 12; Временникъ Института Ставропигийского съ Месяцословом на годъ простый 1866. – Львовъ, 1865. – С. 28.

[21] Временникъ Института Ставропигийского съ Месяцословом на годъ високосный. 1904. – Львовъ, [1903]. – С. 46 – 50.

В статье проанализирован именной репертуар г. Стрыя Львовской области кон. XX – нач. XXI вв., а также динамика распространения как славянских, так и неславянских личных имен.

Ключевые слова: антропонимика, номинация, личное славянское имя, личное неславянское имя, двойное имя, народные традиции.

In this paper author describes the repertoire of names in Stryi in the end of XX – beginning of XXI centuries.

Key words: anthroponimic, nomination, Slavonic own name, nonslavonic own names, double name, folk tradition.

Дмитро КІТОВ
Черкаси

ДНІПРО У САКРАЛЬНОМУ БУТТІ УКРАЇНЦІВ

На основі міфології, фольклору та обрядової культури автор статті порівнює образи ріки Дніпро, вироблені українцями з образами рік Гангу та Ніла, що функціонують в Індійській та Єгипетський культурах.

Ключові слова: Україна, Дніпро, сакральність, фольклор, обрядова культура, міфологія.

У пошуках здатності переборення негативів сучасного суспільного життя, дослідники постійно апелюють до прикладів існування, сформованих на основі традиційних українських звичаїв, обрядів, виявів моралі, релігійних вірувань, тобто до архетипів. Архетип – слово грецьке, перекладене як прообраз, першопочаток, зразок. У " Аналітичній психології" швейцарського психолога К.Г.Юнга, архетипи – компоненти " колективного несвідомого", які сформувалися у найдавніші часи і визначають структуру моральної, естетичної і пізнавальної діяльності людини[1].

У духовній культурі людства розрізняють універсальні й етнічні культурні архетипи. Етнокультурні архетипи являють собою "константи національної духовності, відтворюючі основоположні властивості етносу як культурної цілісності"[2]. Не залишаючи осторонь загальнолюдського в архетипах культури України, дозволимо собі спробу ввести до складу архетипів українства архетип *Дніпро*, оскільки велика ріка, її безпосередня історія – це складова історії не лише минулого й сучасного, а й майбутнього нашого краю і народу. При вивченні етнічних проблем українства, традиційно підкреслюється переважно хліборобський характер їхнього історичного буття, отже головним для культури нашої спільноти визначається архетип Земля. Полемізуючи з О.Кульчицьким Л.Новиченко пише :"Є вчені-етнопсихологи, які стверджують досить об´рунтовано, що найбільш характерним для українського колективного несвідомого є архетип "Магна Матер" – тип "доброї, ласкавої плодючої Землі українського чорнозему". І це колективне несвідоме, "оперте на віковому збірному досвіді і співжитті хліборобського народу із доброю Ненькою-землею, співпрацює з людиною, а інколи навіть її заступає[3]. При цьому, – продовжує Л.Новиченко, цілком ясно," яке місце в цьому колективному несвідомому належало "хліборобській" (скотарській також) воді – вчасному дощеві, весняним розливам, щедрим снігам узимку і т. п."[4] Українська духовна і матеріальна культура має глибокі історичні корені, автохронне населення, якому не властивий кочовий спосіб життя, Між тим, головним етнічним архетипом українців, на думку деяких дослідників є архетип Степ. Він дійсно прекрасний, український степ, справжнє "естетичне добро української землі"[5]. Та розглядаючи "степові постаті," (козак, чумак, український селянин) Л.Миколаєнко майже не торкається такої заявленої ним же проблеми як "український селянин", ніби відчуваючи, що для українця справжнім добром є не дика краса степів, а, як у "Заповіті" Т.Г.Шевченка, "степи широкополі". Великою цінністю для нашого народу є оброблена тяжкою селянською працею земля, та не менш важливим для нашого генія є "ревучий" Дніпро.

Досліджуючи "Слово о полку Ігоревім", М.С.Грушевський підкреслює ту особливість пам'ятки, що для русичів XI – XII ст. степ – "незнаєма земля", "чисте поле половецьке", оскільки ж Ігоревий похід – "похід серед степу", то він приречений[6]. Далі Грушевський подає "короткі образки" степу: темну ніч, повну незвиклих пташиних і звірячих голосів, швидкий рух орди, рип половецьких возів серед ночі, хижацтво пасе, слідить за рухом війська, котрим буде

© Дмитро Кітов

незадовго живитись. Дослідника вражають "степові горби, які закривають останній вид на Руську землю", "степовий вихор, що засипає порохами руське військо", те, як "зловіща степова буря, насуває з усіх боків половецька сила"[7]. Фразеологізми Грушевського: ("руське військо знемагає, відтяте від води", "Ярославна, зозулею кичучи, в смертельній тривозі, сама-самітна на путивльськім заборолі, з якого відкривавсь їй вид на далекий "незнаємий степ", " в виді далекого відгомону, який долітає до нього з глибини степу", "від спеки і згаги опадають безсило руки, не годні напружити лука", "тяжка туга, депресія паралізує рух навіть стільки, щоб витягнути з колчана стрілу" і т. ін.) сприймаються як спрямовані "антистепові" оцінки[8]. Отже, степ, як природний феномен, у залежності від історичного періоду опису і авторського бачення може бути як знаком прекрасного, так і трагічного. Дніпро ж виступає втіленням надзвичайних сил рідної природи, не ворожих людині, а переможних та могутніх. Як справжній воїн Дніпро рівний " як-туру Всеволоду", відважному Святославу, запальному Ігореві й іншим князям, ладним підняти харалужні мечі й загородити степові ворота України. Величний плач Ярославни, сполучаючи в собі елементи голосінь і молитов, спрямований до Дніпра, який виступає втіленням вищих сил, від яких залежить доля смертних людей. Коли б це була звичайна ріка, не було б причин Ярославні у своїй молитві ставити Дніпро поруч із самим "світлим і трисвітлим" сонцем.

Та, як влучно висловився Войтех Замаровський, дослідник історії шумерів, якою зачинається писана аграрна історія людства, "історія має ту особливість, що її виклад не можна починати спочатку: вона вимагає доісторичного прологу[9]. Тож вивчення історії етнічної території, зокрема археологічних документів, засвідчує, що окультурення явищ природи і породжених нею чинників на території нинішньої України сягає тих же доісторичних часів, отже стосується не лише хліборобства, а й мисливства, рибальства, скотарства, які передують розвитку хліборобських цивілізацій. Природно, вже тоді Дніпро, як одна з трьох найбільших європейських рік, відігравав значну роль у розвитку міжетнічних, племінних зв'язків, сприймався як з'єднуюча чи розділяюча захисна водна артерія. Особливості природного (й надприродного) значення української великої ріки для культури українців, і не лише для неї одної, глибоко усвідомив і опоетизував М.В.Гоголь у повісті "Страшна помста". За Гоголем, Дніпро – диво, чудо, крізь яке осягається й нинішніми українцями поняття неймовірного (дивовижного), сакрального. Диво один із знаків етнокультури, це "рідкісне або небачене явище; щось незвичайне, таке, що викликає подив, захоплення, зачудування; з давніх-давен пов'язане з непоясненими явищами природи… з поклонінням людини стихіям…"[10]. У написаному ж Гоголем, крізь образ Дніпра вся Україна сприймається як диво, святе чудо з чарівними добовими природними змінами, з її ландшафтом, рослинністю, тваринним світом, космічними явищами. Вся українська природа осмислюються через "чудний" – дивовижний образ Дніпра. Велика українська ріка у Гоголя, згідно з початковими ідеями злиття людини і природи (відбитими у традиційній народній творчості і навіть у сучасному мисленні українців), – жива істота: Дніпро "мчить" свої води; величава широчінь ріки "йде", як крокуюча людина; Дніпру властиві чисто людські почуття ніжності й гніву; велика ріка, з її невимірністю глибини й ширини (без міри в ширину, без кінця у довжину), незвичайно контрастними змінами стану існування (тиша і грім), кольоро- і світлоозначеннями (синій, голубий, срібний, чорний, зелений, темний, світлий), гіперболізацією розмірів (скільки може бачити людське око), врешті, Божим благословенням (Бог один величаво оглядає небо і землю, з його ризи сиплються зорі), як справжнє диво ріка викликає побожну повагу і навіть острах.

Хоча все описане Гоголем мало б сприйматися відповідно постійності рефрену – немає Дніпрові рівної ріки у світі, як і за Т.Г.Шевченком – "немає другого Дніпра" така підкреслено первісна, художньо гіперболізована могутність і сила ріки, недвозначно стверджуючи її сакральність, нагадує про інші народи й країни, репрезентовані незвичайними ріками. Так, головною, точніше, єдиною рікою Палестини є Йордан (укр. Ордань, Гордан, Йордан, Йордань та ін.), який впадає в Генісаретське озеро. Як і на берегах Дніпра вздовж цієї ріки, крім інших рослин ростуть високі верби, звичний для українців очерет[11]. У Другій книзі царств (18:22) образ зламаного очерету використовується для підкреслення марності надій на благородство єгипетського царя. Знову ж, як і українській ріці, Йордану, у час його спокою, властиві, за Біблією, такі транспортні шляхи як переправи-перевози[12]. Про дніпровський "перевіз на Київ", і великого перевізника – князя Кия, першозасновника Києва відомо ще з Початкового літопису.

У водах Йордану очищалися хворі на проказу, у його водах хрестився Господь Ісус Христос (Мат. 3) "Христос дає життя духовне християнинові. І вода несе життя природі. І хлібороб має велику пошану для води і тому Хрещення Ісуса Христа в Йордані і хрещення води "Йордан" – "Водохрещі" – у нашому українському обряді багатозначущий і шанований, на Заході, і в інших обрядах – незнаний…"[13]. Митрополит Іларіон згадує паломника Данила з Чернігова, який відвідав Єрусалим десь у 1106 – 1108 рр. і передав свої враження від Йорданської води так:" Не наскучить пити воду Йорданську святу, і здорова вода та, хто її п'є, не болить від неї, ні пакости череву"[14]. За всю передісторію, – пише М. Еліаде. – хрещення мало один і той же смисл – смерті і воскресіння: "Тут не може йти мова про "впливи" чи "запозичення", оскільки такі символи архетипові й універсальні; вони говорять про місце людини у світі…"[15]. "За своєю природою, – пише далі Еліаде, – джерело й ріка являють міць, життя, невичерпність; вони є суть і вони живі. Цим вони набувають особливого статусу, і їх пошанування зберігається незалежно від інших виявів сакрального і всіляких релігійних революцій. Кожен з них постійно являє сакральну силу, саме йому властиву, і в той же час бере участь у маніфестації нептунічної стихії в цілому"[16].

Сакральність Дніпра за аналогією стверджується близькістю української ріки до індійської Ганги-Ма (Ганги-Матері), як її називають побожні індуїсти[17]. Чимало спільного є у Дніпра і з єгипетським Нілом, що, як і індійська Ганга, дав життя різним виявам релігійності. До наших днів дійшла молитва до цієї великої ріки:

"Слава тобі Ніл! Слава тобі, що з`явився на землю в світ, щоб подарувати життя Єгипту... Таємничий бог... Володар риб... Тебе не зображують на камені, тебе не видно на статуях, на яких розміщують подвійну корону; ніяка послуга, ніяка жертва не досягають тебе. Тебе неможливо помістити у святилище; ніхто не знає всіх місць де ти знаходишся... Немає житла, яке б тебе утримувало; ні один провідник не проникав у твоє серце... Ти радуєш покоління твоїх дітей... Ти змушуєш висихати сльози в усіх очах і створюєш щедрість всіх благ"[18].

На відміну від нільського бога Хапі, богинею Дніпра і взагалі річок і води слов'яни вважали жінку Дівонію, Діванну, Дану чиє ім'я Я.Ф.Головацький вважає " найважливішим із імен жіночо-водяної істоти у слов'ян… Корінь цих слів схований у найменуваннях слов'янських рік: Дон. Дніпро, Дністер (Дана-прис, Дана-стрис), Двіна, Дунай… Як вода, початок речей, вічно прекрасна, вічно свіжа, вона була дівою і разом з тим дружиною сонця"[19]. Богинею кохання й краси у давніх греків була богиня мисливства Афродіта, до титулів якої додавали й Анадіомена та Парфенос, тобто "пінороджена", діва. Народившись з морської піни, отже з води, вона мала спільні риси з давніми богами, відомими ще з шумерських часів. Їй у шумерів відповідали бог води і мудрості Енкі та богиня любові Інанна (пізніше Іштар)[20]. Праукраїнська Дана також відома своєрідним поєднанням води й кохання. Недарма ж відомим приспівом до циклу викликаних коханням ліричних пісень України є постійний рефрен: "Дана-річка". З українськими *діва, дівчина* споріднене санскритське *деві*-богиня[21]. А вже від її імені в Україні дівами означаються річки (Дівка, Дівуха, Дівиця, Дівичка, Дівоча, Дівичин, Дівошин, Дівчий, Дівочі гори в Каневі й Києві і т. ін.[22]. А вже від Дани-діви та непорочної дівчини – каньї, що й донині шанується в Індії за цноту й непорочність, можна деяким вченим висловити гіпотези про давні "дівочі" назви Києва й Канева, як міст, що стоять біля дніпрової богині-дівчини Дани-каньї[23].

Архетипи – це визнані священні зразки поведінки[24]. А одним із виявів сакрального є визнання за певними образами і символами надприродної, богоподібної сили. Виявом найвищого вшанування божеств, були специфічні обряди пошанування й випробувань, що " належать до найдавніших та найстійкіших зразків людської поведінки[25]. Стосовно жертвоприношень Дніпру, то вони здійснювалися ще у поганстві на священних островах Дніпра й зафіксовані давніми писемними пам'ятками. Йдучи великим дніпрянським шляхом "із варяг в греки", "купці, що щасливо переправлялися через дніпрянські пороги, зупинялися на острові Хортиця і там під старезним дубом складали в жертву хліб і м'ясо, а деколи й птицю, причому кидали жереб, чи зарізати їх, чи пустити живими." – пише історик української культури І.Крип'якевич[26].

З давніх писемних пам'яток також відомо, як князь-воїн Святослав після перемог над ворогами приносив рікам пожертви у вигляді полонених і немовлят. У "Повісті минулих літ" під роком 980 описані навіть людські жертвоприношення на Перуновому пагорбі в Києві; відомі й тваринні жертви. Відомі й релікти жертвоприношень, що збереглися до наших днів. Так, донині

на початку роботи черкаські рибалки з рибартілей с. Худяки та с. Хрещатик на Черкащині вибирають з сітей одну з перших гарних рибин й кидають-повертають живою у воду – пожертва має сприяти подальшій риболовлі[27].

Як засвідчує історія українства, життя на берегах Дніпра вимагало чоловіків високих лицарських якостей. Заради волі й віри приносилися неймовірні жертви, а жертовність означає найперше жертву собою, самопожертву, хоч і супроводжувану власними неймовірними нещастями, болем і стражданнями. Більшість наших українських дум, пісень, легенд, казок, історичних переказів оповідає про жертовність героїв в ім'я здійснення найзаповітніших бажань і надій. Про це мовиться й у агіографічній літературі, де найвищим виявом жертовності святих людей є самопожертва. Очевидно, її витоки – всесвітній подвиг Ісуса Христа, який добровільно приніс себе у жертву людям.

Російський вчений Д.С.Гачев, досліджуючи європейські образи простору і часу, зі здивуванням пише про те, що українською мовою російське слово "смотреть" у перекладі звучить "дивитися". А "див", зазначає він, має той же корінь, що з латини – деус – Бог[28]. Історично недавно у водах Дніпра були охрещені русичі, Дніпром прийшло християнство в Україну. Можливо саме тому дехто з старших людей Черкащини та Кіровоградщини й зараз називають Дніпро Рікою-Хрещеницею, певне як згадку про історичну Дніпровську купіль киян великим князем Володимиром.

Великий князь Володимир фактично у перший день по хрещенні наказав знищити головного поганського бога Перуна. Інших, менш важливих, на думку Володимира язичницьких богів можна було порубати чи віддати вогню, та Перуна треба було довірити тільки дніпровській воді, тобто не просто знищити, а вигнати за межі Русі, "аж за пороги". У цьому десь проглядає навіть відвічний страх перед божеством, до шанування якого звик князь – язичник, і, поряд з цим, виявилася особлива повага Володимира до святої ріки, яка одна була ладна змінити символіку віри.

Щодо змін у світогляді українців, то хрещення в першу чергу могло спричинитися до появи у їхньому ставленні до світу рис так званого "духовного усамітнення", що його Гоголь називає "духовним монастирем"[29]. Як показують археологічні роботи, береги Дніпра здавен обирали люди для своїх поселень, але там же були викопані й обжиті святі печери наших християнських монастирів. Перші великі самітники-християни вплинули не лише на становлення й розвиток української науки і культури, а й загалом сформували світоглядні позиції давньоруських князів-патріотів, мислителів-ченців, всього люду, врешті, дали світові геній Григорія Сковороди.

Чернече життя Печерського монастиря лишило крім писаних книг, образи "житій" праведників, що поруч "Поучення" князя Мономаха мали великий вплив на формування духовного життя нашого народу", – пише Богдан Стебельський[30]. Таким прикладом для українців стали "прикмети" ігумена печерського Феодосія, відомі з його "Житія". Був він справжнім "чоловіком Божим" – лагідним і розумним, покірним і працьовитим, за Стебельським, – "служив кожному і був прикладом для всіх", "не боявся осуджувати "княжі межиусобиці", не лякався їхнього гніву, не накопичував статків, не прагнув вигод і багатства, "бо нагими народилися ми, нагими належить нам відійти із світу цього. Тому я готовий на смерть"[31]. Приклади праведності безперечно впливали на духовний світ українців, бо подібні " прикмети" поєднувалися ними зі своїми власними давніми, далеко не завжди негативними поглядами на віру, моральні й правові норми. Наприклад, для українців однією з головних чеснот була і є щедрість, що виявилося й у давніх обрядових піснях – щедрівках та звичаях календарних різдвяних обходів дворів. Таким же давнім є звичай обдарування: чим багатше, тим краще для самого дарувальника. Хоч часом такі обдарування можна визначати за принципом " дар за дар", та все ж переважає "добро за добро". Тут українська мораль перегукується, приміром, з грузинською За епосом грузин: що віддаси – твоє, що сховаєш – втратиш навіки.

Символіка обдарування настільки глибоко увійшла в сакральний і мирський побут українців, що викликала до життя та переосмислила давні традиції, сполучивши у єдине ціле минуле й нове.

Як і будь-яке інше сакральне явище, Дніпро викликає захоплення своєю силою й могутністю, формує не лише цілий арсенал почуттів, а й відтворює їхню залежість від ріки, аж до прямого відчуття страху. Звідси й емоційність українців, що помічено численними дослідниками

народного світогляду. Так, наприклад, М.Костомаров у "Слов'янській міфології" відзначає, що у характері українців емоційність навіть домінує над волею. І.Нечуй-Левицький у "Світогляді українського народу" пише про величні святкові звичаї пошанування природи та її явищ, створені українцями, що дозволяло їм не тільки формувати, а й "виплескувати" емоції. Г.Булашев у вступі до книги "Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях" пише про емоційність, як характерну рису всього українства, і що вона відтворюється у багатстві й розмаїтті творів усної народної творчості, які мають "найрізноманітніший зміст, охоплюючи розумові і моральні інтереси народу"… "під їхнім доброчинним впливом протікало все життя народу від колиски до домовини"[32].

Соціальні явища, мова, міф, мораль, наука, релігія просто всякий історичний момент у "Вступові до етнічної психології" пише Г.Г.Шпет, – викликають відповідні переживання людини. Як би індивідуально не відрізнялися люди, але у їхніх переживаннях як "відгуках на те, що відбувається перед їхніми очима, розумом і серцем є типово спільне"[33]. Оскільки ж "переживання не можна зобразити інакше, як відповідно предмету переживання", то й переживання, викликані Дніпром, є не лише "типово спільними," "архетиповими" відгуками на ріку як на будь-яку велику ріку земної кулі, а властивими саме українському етносу, лише українцям переживаннями і почуттями. З цього боку, Дніпро й донині викликає значний інтерес сучасників, про що свідчать зокрема численні легенди про Дніпро, що й донині в усній формі побутують зокрема на Черкащині. Записані мною та респондентами з числа студентів Черкаського національного університету ім. Б.Хмельницького вони вкладаються у наступні сюжети: походження ріки від сили Бога у якого козак випросив аж занадто багато дощу, від брата Дніпра та сестри Десни, що просили у батька Лимана благословення на подальше існування, від їхнього брата Сожу, що "впав" у річку, Дніпро постав з ріки сліз зрадженої дівчини, сумуючої дружини, з краплин поту Змія, на якому Божий коваль прокладав Змієві вали, з джерельця, виритого спраглим вовком і т. ін.

"Можливо ніде так яскраво не відтворюється психологія народу, як у його ставленні до ним же створених духовних цінностей[34]. Сказане можна пристосувати до фантастичного бачення дійсності в образах страхітливих потвор, якими народна уява не обійшла й Дніпро. Переважно це стосується демонологічних образів, зокрема русалок і водяників. На психологічному рівні такі образи асоціюються з "темними" силами, що складають "найглибші пласти душевної геології"[35] і по своїй суті є противниками "героїв". До їх переліку (сфінкс, грифон, відьма, птах з головою тварини, птахозмій, крилатий бик, дракон, величезна риба, змія, химера, Горгона, мінотавр, тритон, гідра, саламандра, гарпія, морський гриф і диявол, фурія) Керлот відносить і наших русалок та водяників[36]. Вони завжди символізують небезпеку, пов'язану з водою взагалі, а оскільки їх розміри на думку народу залежать від розмірів того чи іншого водяного простору, то в Дніпрі вони видаються українцям особливо величезними і активними навіть у наші дні. Інакше чим ще можна пояснити виключність розповсюдження таких легенд і усних оповідань серед сучасників – людей різного віку, статі, незалежно від рівня освіти і місця проживання (місті, селі, діаспорі чи на "материковій Україні").

Водяні чудовиська стали образами сакрального тому, що виступили "замінниками абсолютної реальності, сконцентрованої у тій же воді"[37]. Оскільки ж вода несе в собі життя і вічність, вона має бути цілющою, її важко здобути, тому, вважає М.Еліаде, чудовиська мають виконувати роль охоронців "води життя". Українці у своєму міфологічному світі в цьому відношенні лише частково підпадають під такі узагальнення. Водяник у нас дійсно, справжнє чудовисько, досить згадати його словесний "портрет" з "Лісової пісні" Лесі Українки", зате русалки, (не рахуючи мертвонароджених, кинутих у воду та нехрещених дітей-потопельників, без фольклорних описів їхньої зовнішності), це чарівні довгокосі веселі чи сумні дівчата, від краси яких у буквальному розумінні слова гинуть парубки. Смерть, що її несуть з собою русалки – лоскотання. Лоскоти викликають нестримний сміх, а смерть від сміху, пише С.А.Китова, неймовірний витвір фантазії лише українського народу[38]. До Русального тижня в Україні приурочений обряд "проводів русалок", відомий й донині у подніпрянських селах. Стадіально пізнішим є образ помічника українців у змаганні з силою Дніпра – Миколая Чудотворця, що як відомо з широко розповсюдженої й дотепер легенди, особливо серед людей віруючих, про те як він врятував і повернув батькам немовля, яке напередодні втопилося у Дніпрі. (Повідомив

священик о. Назарій. М. Черкаси. Також ми можемо знайти згадку про це на офіційному сайті Української православної церкви: http://www.orthodox.org.ua/uk/propovid_predstoyatelyaupts / 2007/12/21/ 2481.html) З колядкових текстів відома легенда про Миколая-чудотворця, причетного до створення Дніпра:

Сидить Миколай
У кінці стола,
Голову схилив,
Слізоньку вронив.
Що з тої сльози
Стала криниця.
З тої криниці
Полила вода,
Полила вода,
Дніпро розлила[39].

Загальноєвропейськими мотивами наділені українські легенди про Божих ковалів Кузьму й Дем'яна, які, схопивши змія залізними кліщами за язика, проорали ним вал від Дніпра й до Чорного моря. З стихією води у народній культурі пов'язаний " водяний" мельник, персонаж, який знається з нечистою силою, перш за все з водяним. У сучасних записах легенди про водяного мельника майже не зустрічаються, за виключенням думок про те, що він колись, коли були водяні млини, молов муку пополам з піском. У різних іпостасях з'являються за останні роки персонажі "нової міфології" – привиди, викликані уявленнями про трагічні події ХХ ст. – затоплення сіл Дніпровими водами. Місцеві черкаські рибалки повідомляють, що під час нічної риболовлі неодноразово з ними зустрічалися. За повідомленням Є.Буднікова (1942 р. н., м. Черкаси): "Рибалив взимку на Чашечках (місцина на Дніпрі біля мосту з Черкас на Золотоношу). Дивлюсь, а посеред Дніпра напроти Панського ходять по льоду люди. Кинулись туди, бо може хто провалився і треба було рятувать, а вони щезають на очах, і нема нікого. То душі тих, що з затоплених кладовищ не заспокоюються." Рибалкам і способам ловів від часів неоліту й до сучасності, присвячена значна археологічна і етнографічна література. Зокрема про це пише проф. Хв.Вовк у відомій праці "Студії з української етнографії та антропології"[40]. До зафіксованого дослідником переліку звичних і для нашого часу українських назв риб, віднесемо таке цікаве, на наш погляд явище, як перенесення на назви риб людських імен. З наших польових спостережень відомо, що наддніпрянські рибалки (села Худяки й Сагунівка Чигиринського, Межиричі Канівського району Черкащини) риб'ячу дрібноту, називають Явдошками та Гапками: "Нема нічого (великої риби),одні гапки". З сучасних марновірств відомий звичай не давати дітям, поки вони не навчаться говорити, їсти рибу, інакше вони будуть німі, як риба.

Дніпро – жива пам'ятка української культури, за допомогою якої утверджується співвідносність існування "початкового" часу з часом життя наступних поколінь. У такий спосіб минуле певною мірою сприймається як існуюче "завжди" і навіть відлунюється у сучасності.

---

[1] Новий тлумачний словник української мови: В 4 т. – Т. 1. – К., 2001. – С. 58

[2] Культурология. ХХ век. – СПб., 1997. – С. 53.

[3] Новиченко Л. Поетичний світ Максима Рильського. Книга друга. 1941 – 1964. – К., 1993. – С. 179.

[4] Там само. – С. 179.

[5] Миколаєнко Л. Український степ як естетичний феномен // Український культурологічний альманах. – К., 2000. – Вип. 37 – 38. – С. 29.

[6] Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. – Т.1. – К., 2003. – С. 194.

[7] Там само. – С. 194 – 195.

[8] Там само. – С. 196.

[9] Замаровський В. Спочатку був Шумер. – К., 1983. – С. 132.

[10] Жайворонок В.В. Знаки української етнокультури. – К., 2006. – С. 182.

[11] Нюстрем Эрик. Библейский словарь. – Торонто, 1985. – С. 180 – 181.

[12] Там само. – С. 181.

[13] Стебельський Б. Християнство і українська культура // Український степ як естетичний феномен // Український культурологічний альманах. – К., 2000. – Вип. 39 – 40. – С. 30.

[14] Іларіон Митр. Дохристиянські вірування українського народу // Українські традиції. – Харків, 2007. – С. 152.

[15] Мирча Э. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999. – С. 191.

[16] Там само. – С. 192.

[17] Людство у пошуках бога. – Геселшафт, 2001. – С. 121.

[18] Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки: Географическая теория развития современных обществ. – К., 1899. – С. 191 – 192.

[19] Головацький Я. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія // Українські традиції. – Харків, 2007. – С. 98.

[20] Золоева Л., Порьяз А. Мировая культура: Древняя Греция. Древний Рим. – М., 2000. – С. 202.

[21] Наливайко С. Індоіранські таємниці України. – К., 2004. – С. 92.

[22] Там само. – С. 92.

[23] Там само. – С. 93.

[24] Юдкін І. Доісторична спадщина в українській культурі // Українська художня культура. – К., 1996. – С. 116.

[25] Там само. – С. 117.

[26] Крип'якевич І. Віра й церква. // Історія української культури. – К., 1944. – С. 37.

[27] Власні спостереження, с. Худяки Черкаської області 2000 – 2006 рр.

[28] Гачев Г. Европейские образы пространства и времени. // Культура, человек и картина мира. – М., 1987. – С. 211.

[29] Чижевський Д. Українська філософія. // Українська культура: Лекції за ред. Дмитра Антоновича. – К., 1993. – С. 187.

[30] Стебельський Б. Християнство і українська культура. Український степ як естетичний феномен // Український культурологічний альманах. – К., 2000. – Вип. 39 – 40. – С. 25.

[31] Там само. – С. 25.

[32] Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К., 1992. – С. 27 – 28.

[33] Шпет Г. Введение в этническую психологию. – СПб., 1996. – С. 110.

[34] Там само. – С. 111.

[35] Керлот Х. Словарь символов. – М., 1994. – С. 584.

[36] Там само. – С. 585.

[37] Мирча Э. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999. – С. 187.

[38] Китова С.А. Полотняний літопис України: семантика орнаменту українського рушника. – Черкаси, 2003. – С. 97.

[39] Зап. Китова С.А. від Коваленко М.П., 1914 р. н. в с. Межиричі на Канівщині, 1987 р.

[40] Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 42 – 45.

На основе мифологии, фольклора и ритуальной культуры автор статьи сопоставляет образы реки Днепр, выработанные Украинцами с образами рек Ганга и Нила, функционирующими в Индийской и Египетской культурах

Ключевые слова: Украина, Днепр, сакральность, фольклор, обрядовая культура, мифология.

On the base of mythology, folklore and ritual culture author of the article juxtaposes images developed by Ukrainians reflecting on the Ukrainian river Dnipro with images of Gang and Nile rivers functioning in Indian and Egyptian cultures.

Key words: Ukraine, Dnieper, sacral, folklore, ritual culture, mythology.

Наталія ЛИТВИНЧУК
Київ

РОЗВИТОК ПРЯДІННЯ ТА ТКАЦТВА В СЕЛАХ КОНОТОПЩИНИ

Автор статті розкриває проблему історичного розвитку прядіння та ткацтва в селах Конотопського району Сумської області та з'ясовує особливості його трансформації в сучасних глобалізаційних умовах.

Ключові слова: традиційні промисли та ремесла, глобалізаційні процеси, прядіння та ткацтво, технологія виробництва, сировинний матеріал.

Досліджуючи сучасну традиційну культуру сіл Конотопського району Сумської області та оцінюючи їх соціально-економічний розвиток, було виявлено, що елементи певних традицій із поступом часу значно трансформувалися. В наші дні основними господарськими заняттями селян, як і багато століть тому, залишаються землеробство та скотарство, хоча й в значно звужених масштабах. Чого, на превеликий жаль, не можемо сказати про традиційні промисли та ремесла, які колись були невід'ємною частиною життєзабезпечення селян. Лише у деяких селах залишились поодинокі народні майстри з різьблення по дереву, плетіння з лози, рогози, соломи та шанувальники техніки традиційної вишивки. Саме такі "народні умільці, які свято бережуть традиційні ремесла краю"[1], на думку авторів історико-краєзнавчих нарисів "Конотопщина: час, події, долі", і є гордістю досліджуваного району й області. Давні види промислів та ремесел, такі як чумацтво, бондарство, чоботарство, млинарство, ковальство, прядіння та ткацтво в сучасних глобалізаційних умовах вже повністю втратили сенс свого існування.

Найстійкішим до глобалізаційних процесів виявилося прядіння та ткацтво. Як показали польові дослідження, ткацтво в окремих селах Конотопщини припинило своє існування лише півдесятиліття тому. Народна пам'ять ще добре зберігає інформацію про весь цикл робіт, пов'язаних з вирощуванням та обробкою волокна й вовни. А в багатьох селянських оселях ще й досі зберігаються веретена, прядки, ткацькі верстати, ножиці для стрижки овець тощо.

Перед нами постає завдання з'ясувати, які зміни відбулися з прядіннямта ткацтвом. Для реалізації поставлених завдань використаємо власні польові записи, зроблені у 2006 – 2007 роках, а також необхідні історичні та етнографічні науково-літературні джерела.

Поширенню на території Конотопщини, зокрема та на Сумщині взагалі, прядіння та ткацтво завдячує особливим природним умовам Сумського Полісся, благодатним для вирощування сировинного матеріалу рослинного походження – конопель та льону. Не менш сприятливою для вирощування овець, якісна шерсть яких також є дуже цінною сировиною для прядіння та ткацтва, є й лівобережна частина лісостепової зони, в якій розташований даний район. Загалом варто відзначити, що на досліджуваній території можна виділити певні ареали з використання в прядінні та ткацтві того чи іншого матеріалу. Так, у північних та північно-східних населених пунктах району, які розташовані по обидва береги р. Сейм, основними вважалися коноплі. У XVIII – XIX ст. їх вирощували для забезпечення сім'ї одягом, речами побутового та господарського призначення, для виготовлення та продажу полотна, а в деяких селах – конопляних мотузок (вірьовок). На початку XX ст. селяни садили коноплі як для приватних потреб, так і для постачання на промислові об'єкти. Таким найбільшим центром з переробки конопель на території Сумської області вважалося м. Кролевець. Мешканці досліджуваних сіл і зараз добре пам'ятають, що коноплі, які вони вирощували, "возили в Кролевець, там

© Наталія Литвинчук

завод був…"[2]. Існують також відомості, що певні осередки з переробки конопель існували і в Конотопському районі. Народна пам'ять зберегла факти про діяльність коноплекомбінату в с-щі Заводському: "Оце, де завод, тут був коноплєкомбінат якийсь-то… Це раніше, може, десь до тридцятого году... Воно називалося комбинат чи коноплєкомбінат. Отаке шось було"[3]. У північно-західних поселеннях Конотопщини сіялися як коноплі, так і льон. Хоча останній, не зважаючи на те, що вважався кращою за коноплі сировиною, сіявся рідше. Опитані нами жінки, що були добре знайомі з цією справою, зауважують: "Ну з льону харашо, воно м'якесеньке таке, прясти харашо такички, а вже з конопель – черствіше. Як льонове полотно, дак воно таке, як каніфоль, вибілене"[4].

А от далі на південь Конотопського району більш популярним було вирощування овець. Відомо, що вівчарство було одним із найдавніших господарських занять села Кошари, від якого, власне, поселення й отримало свою назву. Пояснюючи етимологію цього ойконіма, історик О. Лазаревський зауважує: "Слобода Кошары в правой стороне от речки Ромна, у притока не имеющего названия, возникла около овечьих сараев названных по малороссийски кошарами"[5]. Тому ряд назв сіл Конотопського р-ну і досі відображають нам явища, пов'язані з давніми народними ремеслами та промислами – *Бондарі, Бочечки, Гути*, *Кошари,* не зважаючи на те, що самі заняття вже давно залишилися в історії. Щодо прядіння та ткацтва, то крім згаданого села Кошари, з даним промислом старожили пов'язують і колишню назву села Вирівка: "Про назву в нас спори йдуть... Зараз то офіційно пишеться Вирівка, а старожили називали Вірьовка... Ну ще тоді, як дозволялося сіять коноплі, у нас дуже багато було конопель… Багато йшло цих же конопель на вірьовки, вірьовки робили, ві-рьов-ки!"[6]. Такі географічні назви поселень в сучасних умовах трансформаційних та глобалізаційних процесів є цінним інформативним джерелом про традиційну діяльність населення.

Можемо стверджувати, що серед згаданих вище сировинних матеріалів, були переважно коноплі, а льон і вовна, займаючи дещо нижчий щабель, знаходились на одному рівні. Деякі ткалі замість традиційного природного конопляного волокна почали використовувати нитки, виготовлені на виробництві. Майстриня з села Бочечки, добре пам'ятає: "Я ткала половики, дак були такі бабіни. Я купляла бабіни і розматувала, тоді снувала і на верстаті ткала. Пряла тоненько оце з цієї пряжі, а льону в мене й не було…"[7] Таким чином, цей штучний сировинний матеріал згодом витіснив як конопляне, так і лляне волокно.

Технологія вирощування й обробки конопель та льону, як стверджують респонденти всіх обстежених сіл, мало чим відрізнялася, проте вона була досить складною. Виробничий процес, що й до сьогодні добре пам'ятають селяни, тривав у кілька циклів: "Навесні посіяли, воно зійшло і до осені росте. Виросло – тоді вибірають плоскінь, в'яжуть, везуть десь, де вода вже ж є, і в воду кидають. А тоді кладуть всякі палки і накидають, шоб воно потонуло. І ото мокне скіки там, неділь дві, а тоді витягають і сушать, а тоді ламають на ламанки, терниці, і получається саме волокно, а вже матки, там, де вже сім'я буде, тамички вже молотили ціпами. Обмолочуються, а те знов мочиться"[8]. "Потім повитягують, посушать. Тіпали – костриця вилітала (основа, всередині деревинка була), оставалася сама ніби кора цієї коноплі, і це ж волокно уже й було"[9]. Проте волокно, як конопляне, так лляне – перш ніж починати прясти та ткати, необхідно було добре потерти: "… І терли, і мняли отак ногами. Оце ноги – дак кров сцяла отутички. Як отак стоїш і мнеш, шоб же воно було м'якесеньке тоді[10]. Таку роботу, як пригадують опитувані, часто поєднували з хатніми клопотами: "Було мати вранці встане, піч запалила, там поставила чогуни варяться, а сама ногами біля печі мне, шоб було м'якеньке"[11]. І тільки після цього волокно було готове до праці.

Прядіння та ткацтво знаходилося в руках жінки, за виключенням отримання вовни, адже стрижкою овець в селах Конотопщини, зазвичай, займалися чоловіки. Варто відзначити, що приготування сировини для прядіння та ткацтва тваринного походження, тобто вовни, було не таким складним та довготривалим, як підготовка конопель та льону. Всі роботи, пов'язані з обробкою вовни, починалися навесні з стрижки овець. Зазвичай стригли все стадо (*отару*) одночасно: "Отари були. Усяк – і по тридцять, і по двадцять, хто по скіки тримав. Стригли навесні, восени постригти, так вони померзнуть, і не виросте вовна… Ножницями, ножницями стригли, ну обнаковенні ножниці, тіки великі. Ото такички вовну підкачують, і ото так чик-чик по-під тілом, і харашо ріже, харашо, цілим ковтюхом тоді скачується"[12]. Другим обов'язковим

етапом, і, очевидно, найскладнішим у роботі з вовною було її скубіння та прання: "Вовну мили, прали… Воду кип'ятять, попилу насипають, і кип'яток у попил іллють, і воно тоді таке милке-милке, ото так перуть, мила тоді ж не було. Прали ж, прали її харашо, вона в сірці, погана така, а то виперуть, дак вона така пухнаста да ловка, а тоді ж це виперуть, вона висохне, і прядуть"[13].

Пряли й ткали коноплі, льон та вовну спочатку на веретенах, а згодом – на прядках та на ткацьких верстатах (*верстатях* – Гути, Бочечки). Цим промислом прийнято було займатися зимовими вечорами при каганцях. Прядка була в кожній хаті, а подекуди – й дві або більше. А от ткацький верстат могла собі дозволити не кожна господиня. Досить часто траплялося так, що спочатку ткала власниця верстату, в будинку якої він знаходився, а потім за її верстатом ткали інші жінки – сусідки, знайомі, які не мали власного інструмента: "В баби моєї цілу зиму було стоїть верстат, то вона, то було сусіди тчуть…"[14]. Всі ці інструменти, наймодернішим з яких був ткацький верстат, зникли з ужитку конотопського селянина на рубежі другого і третього тисячоліть. У наші дні вони зберігаються лише подекуди як експонати муніципальних музеїв або доживають віку на горищах селянських хат.

Незважаючи на тривалий і складний виробничий процес, прядіння та ткацтво – це той вид кустарних промислів та ремесла, що тривалий час забезпечував усі сфери життя українського селянина. Загалом готову продукцію, яку отримували від прядіння та ткацтва, за її функціональним призначенням можна було б класифікувати таким чином: речі побутового призначення; вироби для обслуговування домашнього господарства та одяг. Неодмінними атрибутами української хати були полотняні рушники, килими, рядна, половики, ліжники, ковдри. Щодо одягу, то шили чоловічі та жіночі сорочки, чоловіки носили полотняні штани, а пізніше, в повоєнний період, слідуючи модним тенденція того часу, з конопляного та лляного полотна шили *кохти* та *плаття,* при цьому оздоблювали їх різнокольоровою вишивкою "в хрещик" або "в гладь". Для виготовлення рушників та одягу використовували лише добре вибілене полотно. Технологія вибілювання ткання теж вимагала уміння й неабиякої витримки: "Воно таке ж сіре було, і це був наш обов'язок літом вибілювати біля річки. Оце було намочиш, розстелиш біля річки, висохло, намочиш, розстелиш, висохло. І це воно та висихає, висихає, і стає біле"[15]. Іноді полотно фарбували. Зазвичай використовували природні барвники – вільшину, бузину (від вільшини полотно ставало темно руде, а від бузини – темно синє). Якість полотна та естетичність залежали і від технології ткацтва, і від майстерністі.: "Хто пряде лучче, хто тоненько так уже старається. А хто товще смикає – товстіше полотно. Всякі були. І ткали, дак усякі: хто вже зуміє, дак якимись картами тче, а хто – просто так"[16]. Ткані вироби Конотопщини були досить таки одноманітними і не вирізнялися особливою мистецькою красою.

Із вовни пряли та ткали ліжники *(Гути)*, одіяла *(Бочечки)*, били валянці, плели шкарпетки. Як з'ясувалося, ліжники та одіяла, виготовляли в селах Гути: "І ліжники робили, тіки в нас такички по простому, вовну посукали, посукали і поткали вовну"[17] та Бочечки: "Одіяла шила. Ще одно й не дошите, ніяк не дошию, ніяк"[18]. Проте це було поодиноким явищем, оскільки коцарство на Конотопщині не було популярним заняттям. Тому ліжники зазвичай місцеве населення купувало у майстрів із Західної України, а килимами славилися сусідні райони Чернігівщини. Особливо цікавим способом в досліджуваному нами районі виготовляли валянці: "Ходили такі, ну, приїжджали і ходили, і били ото валенці. І у нас у хаті били. Лавки такі ж були тоді, так на лавці, як били валенці, дак така синя була, шо нічого вже не зробили їй, пропиталася чи сіркою, чи хто зна чим вона… Та які ж м'якенькі валенці були та ловкі, не такі як тепер, як дручок. Були спеціальні інструменти (я й бачила його – таке якесь як прядка чи хто зна). Воно круте, а вовну отак куйовде, пухом робе. А тоді ж кип'ятять іще й звьоздки добавляють туди, і оце ж тоді вже б'ють. На копил наматують його – копил же ж такий, який размєр. Вони його обкладають і оббивають. Копила в їх усякі – і на меншу, і на більшу ногу..."[19]. Вовна, як один із сировинних матеріалів природного походження, хоч і була найменш популярною, однак проіснувала найдовше. І в трансформаційних умовах кінця XX – початку XXI ст., коли повністю зникло прядіння та ткацтво, її почали використовувати для в'язання шкарпеток, а подекуди використовують і до цього часу.

Ще одним особливим різновидом прядіння та ткацтва був вірьовочний промисел. Вірьовки (*мотузки*), або як його ще називають конопляне плетиво, виготовляли з конопель. Відомо,

що свого часу, даний промисел забезпечував життєдіяльність села Вирівка, адже вірьовки виготовляли тут не лише для господарства, а й для продажу. Ще чумаки у XIX ст., їдучи до Криму, запасалися в дорогу власноруч плетеними віжками, вірьовками і всякими мотузками для ув'язування товару. Брали з собою вірьовки та віжки разом із діжками, ложками, ковшами та іншими речами й для того, щоб продати усе це дорогою. Старожили згадують, що ці вірьовки виготовляли і у XX ст.: "був у Вирівці дід Аврам, що мав спеціальний великий станок для виготовлення конопляних вірьовок. Люди носили йому коноплі, а він робив їм вірьовки. Були вони довгі, для господарства, чи то сіно ув'язати на возі при перевезенні, чи ще для чогось"[20]. Інший респондент теж згадує про цього ж таки майстра: "Я пам'ятаю отам біля церкви жив дід, він прожив більше ста років – Будніченко дід Аврам. Так він для колгоспу постачав оці вірьовки, скільки там треба було, а раніше багато треба було. Була кінна упряж і возили все ж возами, саньми, все ж ув'язувалося вірьовками. В основному для продажу робили вірьовки"[21]. Існують також відомості, що такими станками для виготовлення конопляних вірьовок користувалися й у інших селах Конотопського району. Коли плели ці мотузки, то витягували їх на всю вулицю з краю в край. Тож, як бачимо, вірьовочне ремесло було не лише допоміжним господарським заняття окремих людей, а подекуди й складовою частиною економіки певного населеного пункту протягом багатьох років.

Із стрімким розвитком промисловості та її наступом на традиційну матеріальну культуру українського села втрачаються самобутні народні вміння та знання. Селяни згадують про це з прикрістю: "Пряли… з конопель, з льону… Отак і не спали, і пряли дак при сліпотах. А теперечки свєт який!.. Тепер усе єсть – ніхто не хоче робить. Чи не хочуть, чи так уже од їх Господь одибрав" [22]. З жалем говорять вони і про не функціональність виготовлених власноруч речей: "А тепер половики на хаті висять і вони вже нікому не нужні. Бачите, тепер палаци… Палац купить, розріже і в єї половики"[23]. З цього можна зробити висновок, що досвід прядіння та ткацтва, технологія підготовки сировини, що набувалися роками протягом багатьох століть, дуже швидко втрачається в сучасних глобалізаційних умовах.

---

[1] Конотопщина: час, події, долі. Науково-популярне видання / Ш.Акічев, А.Сахно, Г.Стеценко. – К., 2005. – С. 125.

[2] Запис автора 2007 р., у с. Гути Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Сахно Катерина Миколаївна, 1926 р. н.

[3] Запис 2007 р., у с-щі Заводському Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Книш Людмила Аксентівна, 1928 р. н.

[4] Запис 2007 р., у с. Гути Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Сахно Катерина Миколаївна, 1926 р. н.

[5] Лазаревський О. Описание старой Малороссии. Полк Нежинский. – К., 1983. – Т. 2. – С. 78.

[6] Запис 2007 р., у с. Вирівка Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Кузьменко Віра Петрівна, 1939 р. н.

[7] Запис 2007 р., у с. Бочечки Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Гривкова Уляна Петрівна, 1923 р. н.

[8] Запис 2007 р., у с. Гути Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Сахно Катерина Миколаївна, 1926 р. н.

[9] Запис 2007 р., у с. Вирівка Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Кузьменко Віра Петрівна, 1939 р. н.

[10] Запис 2007 р., у с. Бондарі Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Сахно Настя Антонівна 1924 р. н.

[11] Запис 2007 р., у с. Вирівка Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Кузьменко Віра Петрівна, 1939 р. н.

[12] Запис 2007 р., у с. Гути Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Сахно Катерина Миколаївна, 1926 р. н.

[13] Запис 2007 р., у с. Гути Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Сахно Катерина Миколаївна, 1926 р. н.

[14] Запис 2007 р., у с. Вирівка Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Кузьменко Віра Петрівна, 1939 р. н.

[15] Запис 2007 р., у с. Вирівка Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Кузьменко Віра Петрівна, 1939 р. н.

[16] Запис 2007 р., у с. Гути Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Сахно Катерина Миколаївна, 1926 р. н.

[17] Запис 2007 р., у с. Гути Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Сахно Катерина Миколаївна, 1926 р. н.

[18] Запис 2007 р., у с. Бочечки Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Гривкова Уляна Петрівна, 1923 р. н.

[19] Запис 2007 р., у с. Гути Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Сахно Катерина Миколаївна, 1926 р. н.

[20] Запис 2006 р., у с-щі Заводському Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Калишенко Сергій Андрійович, 1928 р. н.

[21] Запис 2007 р., у с. Вирівка Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Кузьменко Віра Петрівна, 1939 р. н.

[22] Запис 2007 р., у с. Бондарі Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Сахно Настя Антонівна 1924 р. н.

[23] Запис 2007 р., у с. Бочечки Конотопського р-ну Сумської обл. Інф. Гривкова Уляна Петрівна, 1923 р. н.

Автор статьи раскрывает проблему исторического развития прядения и ткачества в сёлах Конотопського района Сумской области и определяет особенности его трансформации в современных глобализационных условиях.

Ключевые слова: глобализационные процессы, прядение и ткачество, традиционные промысли та ремёсла, технология производства, сырьевой материал.

The author of the article researches the problem of historical development of spinning and weaving in the Konotop district villages of Sumy region on the basis of field investigation. The research also explicates the peculiarities of its transformation in present-day conditions of globalization.

Key words: process of globalization, spinning and weaving, traditional craft and trade, technology of production, raw material.

Владислав ГОНЧАРЕВСЬКИЙ
Київ

УКРАЇНА В ПРОЦЕСІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНТЕГРАЦІЇ: ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ВИМІР В СУЧАСНІЙ ВІТЧИЗНЯНІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ

У статті подано загальну характеристику основних підходів до осмислення процесу євроінтеграції України в сучасній вітчизняній історіографії в цивілізаційному контексті.

Ключові слова: європейська ідентичність, глобалізація, вестернізація, цивілізація, соціокультурна ідентичність.

Глобальні зрушення, що відбуваються в сучасному світі, залучають до свого кола тією чи іншою мірою практично всі країни, позбавляючи можливості кожну з них залишитись осторонь. Невід'ємною частиною тут виступає процес європейської інтеграції, у напрямку якої Україна обрала свій вектор державного розвитку. Всебічне осмислення цього історичного кроку, його аналіз з різних точок зору й обумовлює актуальність обраної теми. На жаль сьогодні тема євроінтеграційних процесів в Україні переважно перебуває і, відповідно, аналізується в політичній площині, що ставить певні перепони в об´рунтуванні виваженості європейського напряму.

Виходячи з цього, метою даної статті є загальна характеристика осмислення процесу євроінтеграції України в сучасній українській історіографії в цивілізаційному контексті.

Методологія цивілізаційного підходу до аналізу сучасного стану світового розвитку набуває дедалі більшого поширення як серед західних (С.Хантінгтон, Ф.Фукуяма та ін.), так і вітчизняних науковців. Пов'язано це з вимогою осмислення та оцінки "глобальних" процесів на таксономічно відповідному рівні, де поняття "національної держави" як "первинного" атома всесвітньо-історичного процесу все більше втрачає, з огляду на подальшу ескалацію інтеграційних процесів у світі, свій евристичний та експлікаційний потенціал. Інтенсивність сьогоднішнього розвитку світу передбачає в своїй основі визначення "глобальних" векторів інтеграції, ліній "транснаціональної" співпраці чи конфліктності, що ´рунтуються на цивілізаційних (соціокультурних) пріоритетах та охоплюють у своїх межах різні країни. В цьому смислі, поклавши в основу вузькі "національні" чи то зовнішньополітичні інтереси, вже стає неможливою спроба адекватної орієнтації в сучасному глобалізованому світі.

Осмислення європейського вектору розвитку України в сучасній вітчизняній історіографії позначено, в першу чергу, спробами визначення й чіткого окреслення самої мети цього новітнього історичного поступу. Основним тут виступає неоднозначне, а тому й надзвичайно дискусійне питання: що ж собою являє "Європа"? З одного боку європейський субконтинент ніколи не був культурно однорідним, проте наявність факту "європейської ідентичності", як одної з реалій сьогодення визнається практично всіма дослідниками, зокрема такими західними науковцями як Е.Сміт, М.Фуше, відомими українськими вченими М.В.Поповичем та іншими[1]. Проте слід зазначити, що більшість дослідників аналізує феномен "європейської ідентичності" лише через соціально-філософську та психологічну призму. В політичну ж площину "європейську ідентичність" виводять зазвичай лише політичні діячі, які, звісно, не претендують на науковий аналіз.

В роботі "Європейська політична інтеграція в сучасній цивілізаційній системі" дослідник

© Владислав Гончаревський

О.Ю.Полтораков слушно зазначає, що попри видимість Європи як конфедеративної структури, саме європейська цивілізаційна ідентичність, поруч з іншими обставинами, виступає її під´рунтям. Тобто, не зважаючи на універсальність політичної моделі Європейського Союзу, він і надалі продовжує залишатись регіональним проектом, створеним на цивілізаційній основі. Звідси й подальше створення сучасного єдиного європейського простору також тісно пов'язане з його цивілізаційною складовою, котра являє собою базис для об'єднання різних національно-культурних одиниць[2].

Одне з перших місць тут займає точка зору, яка виходить з цивілізаційної приналежності України до європейського соціокультурного простору аж до цілковитого ототожнення з останнім. Характерними в цьому плані виступають праці дослідника Л.Залізняка. В своїх міркуваннях, як то в роботі "Україна серед світових цивілізацій", автор виходить з тези про те, що ще Київська Русь, як перша українська держава, за всіма параметрами належала до типових ранньосередньовічних держав Європи і з самого моменту виникнення була органічною частиною останньої.

Відштовхуючись від цього положення автор і надалі проводить аналіз "європейської" історії України. Досить симптоматичним в цьому плані є, поряд із соціально-економічними, приклад "європейської" християнізації Київської Русі. Дослідник виходить з того, що, з одного боку, християнство, прийняте Київською державою являло собою загальноєвропейську релігію, стаючи тим самим основою для духовної інкорпорації останньої до європейської спільноти, а з іншого – Київська Русь була християнською, проте не православною державою, адже остаточний розкол християнства на католицизм та православ'я стався лише у пізньому Середньовіччі, а 1054 року він лише намітився. Після занепаду Київської Русі естафету української ідентичності переймає на себе Галицько-Волинське князівство, де вже в новітній час саме Галичина, порівняно з "підросійською Україною", зберегла національну українську свідомість.

Ідеалізуючи Європу та європейські цінності (ринкова економіка, демократичний парламентаризм тощо) та констатуючи перемогу європейських принципів організації в усьому світі, автор вказує на їх безальтернативність щодо України, звідки робить висновок про необхідність "закономірного" повернення її до Європи, від якої вона на деякий час була насильно відірвана[3].

В контексті зафіксованого ще в 90-х роках XX ст. на законодавчому рівні прагнення України інтегруватись у європейські та євроатлантичні структури й подальшої інтенсифікації цього процесу поточного моменту (вступ України до СОТ та вектор вступу до НАТО) викладена авторська концепція виглядає найбільш прийнятною. Проте в соціокультурній перспективі вона вимагає певних коректив. Так, християнський вектор Київської Русі був спрямований саме з Візантії і до Візантії, де християнство вже на момент кін. X ст. досить суттєво відрізнялося від Риму як у догматичному, так і в обрядовому характері. Звідси розкол 1054 р. мав виключно юридичний характер, що мав затвердити вже досить тривалий фактичний стан справ.

З іншого боку, якщо визнати, що Київська Русь не була православною, то тоді її історія постає як протиставлення подальшій історії України (згадати хоча б вступ Запорізького Коша 1620 року саме до православного Київського братства, подальше неприйняття й боротьбу проти унії тощо). В свою чергу протиставляючи Галичину як "носія української національної свідомості" решті Наддніпрянської України, автор вириває з контексту національної історії більшу половину України, де саме тоді й відбувалося "шліфування" національної ідентичності (Т.Г.Шевченко та створення літературної української мови тощо). Що ж стосується сучасного стану світового розвитку, то концепція безальтернативності європейських, а по суті західних, цінностей майже дослівно повторює концепцію "кінця історії" Ф.Фукуями. Причиною тут виступає, імовірно, сама апріорність авторської концепції України як європейської держави, в той час як власне українська соціокультурна ідентичність була залишена автором поза увагою.

Інший варіант України як європейської держави викладено у статті В.Горського "Ще раз про пошук Європи". Автор виходить з конституювання Європи як складної системи взаємодіючих культурних регіонів, звідки постає необхідність визначення відношення до них української культури. Долаючи абсолютне визначення Європи як абстрактного поняття певної культурної цілісності, дослідник, в свою чергу, констатує наявність "трьох Європ": Західної,

Східної та "Серединної" або "Центральної". На його думку, Середньоєвропейський регіон, цілісність якого обумовлюється його перехідним характером, що не співпадає ані з Заходом, ані зі Сходом Європи, можна виділяти принаймні з XV – XVI ст. Виходячи з того, що Україна географічно розташована на крайньому східному кордоні Серединної Європи, а разом з тим і складає крайній західний рубіж Європи східної та враховуючи, що впливи Сходу чи Заходу Європи ніколи не створювали абсолютних перепон один одному в культурному житті України, автор визначає саме межу між Сходом Європи та Серединною Європою тим місцем, де й повинен здійснюватись процес європейської ідентифікації України[4]. Тут можна вказати на компромісність авторської концепції, де апріорність європейської ідентичності України об´рунтовується завдяки культурно-географічним чинникам.

Подібний підхід, але на основі таксономічно ширшого узагальнення, пов'язаного з цивілізаційною методологією, запропоновано київським вченим Ю.В.Павленком. В своїх міркуваннях він виходить з того, що поточну проблему вироблення стратегії розвитку та міжнародної інтеграції України неможливо вирішити поза широким суспільно-історичним, цивілізаційним контекстом. При цьому дослідник виходить із власної моделі цивілізаційного осягнення всесвітньо-історичного процесу, де Україна постає як складова західна частина Східнослов'янсько-Православної цивілізації.

Слід сказати, що за авторською класифікацією, ця цивілізація, поряд із Західною, Північноатлантичною тощо, охоплюється більш широким поняттям "цивілізаційного масиву". Звідси, на думку дослідника, питання про "європейський" статус України знімається як некоректне. Адже тоді вона, як і Росія та Білорусь, належить до Макрохристиянського цивілізаційного світу, при цьому автор уточнює "стиковий" характер Західноукраїнського регіону та Криму, а саму Україну в цілому відносить до його Східноєвропейсько-Євразійської системи.

З одного боку, таке таксономічно широке узагальнення в межах цивілізаційного масиву, який об'єднує, по суті, різні цивілізації (наприклад, Західна та Латиноамериканська цивілізаційна спільність тощо), не вказує на необхідність соціокультурної ідентичності в його межах України та Заходу, проте у цьому питанні погляди вченого можна порівняти з точкою зору дослідника Л.Л.Залізняка. Наприклад, у питанні про соціокультурно унікальний православний характер України, де постулюється "культурна" перевага Заходу та католицизму зокрема[5]. Щодо цього, то слід, зважаючи на спільні риси цих двох "євроінтеграційних" концепцій, відзначити "розмінний" в історіографічному контексті характер українського православ'я, що змушує відповідати в історичному плані на догоду сучасним вимогам часу та державним зовнішньополітичним орієнтаціям. Чи варто згадати в цьому плані, що і Національна революція 1648 – 1657 рр., і гайдамацькі повстання та Коліївщина 1768 р., і полемісти, і православні братства, і Запорозька Січ тощо завжди виступали саме проти унії та католицької "культурної" експансії. В свою чергу визначення наступу католицизму на Україну після 1596 р. як цивілізаційного впливу Заходу вимагає певних коректив і більш виваженого відношення, адже тут очевидно йдеться переважно про агресивну експансію західного соціокультурного простору й, відповідно, православний контррух, що, з огляду на свою широку поширеність серед усіх верств суспільства, саме й відповідав українській соціокультурній ідентичності. Так, численні повстання під гаслами знищення ксьондзів та уніатів доводять відому думку про те, що саме релігійна відмінність між православними та католиками і являла собою основний чинник соціокультурного розмежування в Середньовічній Україні.

Окреме місце в об´рунтуванні європейського шляху України займають дослідження, темою яких виступає історія формування цього вектору. Так, наприклад, дослідник О.О.Ляшенко у роботі "Інтеграція України у Європейські та Євроатлантичні структури", зазначає, що розробка європейського зовнішньополітичного курсу України має досить глибокі корені в українській історіографії. Ще на початку XX ст. такі вчені як М.Грушевський, В.Винниченко, Д.Донцов, С.Рудницький, І.Лисяк-Рудницький тощо заклали основи геополітичних досліджень в Україні. В подальшому західноєвропейський вектор отримав свій розвиток і широке схвалення саме в роботах представників діаспори: М.Сулятича, М.Сосновського, Р.Рахманного, Д.Андрієвського, Л.Карбовича тощо. Проте піком розробки європейського та євроатлантичного напрямів зовнішньої політики стали, за визначенням автора, 90-ті рр. XX ст., коли постала незалежна українська держава[6].

Сучасний етап розвитку української євроінтеграційної політики в контексті розширення Європейського Союзу став темою роботи дослідниці О.О.Ковальової "Українська політика щодо євроінтеграційних процесів", в якій зокрема об´рунтовується необхідність входження України в інтегрований європейський простір, що, на думку автора, найбільш відповідає національним інтересам[7].

З іншого боку, більшість сучасних вітчизняних вчених, не відкидаючи проте цілком євроінтеграційний вектор України, схиляються до його проблемного аналізу, перше коло питань у якому складає окреслення соціокультурного простору Європи. За словами В.Горського, від 1054 року світова історія позначена розколом європейської християнської культури на західну, католицьку, і східну, православну[8]. Слідуючи за С.Хантінгтоном, дослідник О.Ю.Полтораков зазначає, що сучасна Новоєвропейсько-Північноамериканська цивілізація, як будь-яка системна цілісність, може бути розчленована на субцивілізаційні компоненти: європейську та північноамериканську складові[9]. В свою чергу, торкаючись сучасних глобалізаційних процесів, дослідник А.Гальчинський робить висновок про суперечність цінностей європейської цивілізації принципам американізму[10]. Підтримуючи цю точку зору, Ю.В.Павленко констатує поряд із об'єктивними суперечностями між двома провідними частинами Заходу – США та Європейським Союзом, ще й суперечності в межах останнього[11].

Поряд з визначенням "двоїстого" характеру Європи, провідною точкою зору вітчизняних науковців є, в свою чергу, констатація і неоднорідної соціокультурної співвіднесеності самої України. Такий підхід, за словами Ю.В.Павленка, має певну традицію у вітчизняній історіографії, адже був започаткований ще в сер. XX ст. І.Лисяком-Рудницьким, який зазначав, що Україна "розташована між світами грецько-візантійської і західної культур" і, як законний член їх обох, намагалася протягом всієї своєї історії "поєднати ці дві традиції в живу синтезу". Сам дослідник в цьому контексті виділяє західні області України, що, за його класифікацією, є стиковою зоною Східнослов'янсько-Православної та Західноєвропейсько-Північноатлантичної цивілізацій, та Крим, що впродовж кількох століть був залучений до Мусульманської цивілізації[12]. Цю ж точку зору підтримує і дослідник А.Гальчинський вказуючи, слідом за С.Хантінгтоном, що Україна належить до розряду цивілізаційно розколотих країн[13]. За словами відомого вченого С.Б.Кримського, за географічним положенням, історією, культурою та етико-релігійними цінностями Україна належить до центральноєвропейського варіанту Західної цивілізації, проте, попри той факт, що її західні області тривалий час входили до складу Австро-Угорщини та Польщі, більша частина українського народу проживала в регіонах Східної Європи, Євразії[14]. В свою чергу В.Горський, інтерпретуючи тезу С.Хантінгтона про Україну як "роздвоєну країну" ("cleft country"), переводить це питання в іншу площину осмислення. За його словами, зіткнення на полі української культури передбачають не багатоманіття різних етносів, що об'єднані в єдиній державі, а навпаки – ознаку поліморфізму самого українського етносу та його культури як певної єдності[15].

Врахування соціокультурної строкатості та неоднорідності як самої Європи, так і зокрема України, сприяє більш виваженому сприйняттю та оцінці сучасного західного впливу на українське суспільство. Так, більшість дослідників, попри "привабливі" перспективи "озахіднення", схильні розглядати глобалізацію саме як експансіоністське поширення Західної цивілізації. Наприклад в концепції Ю.В.Павленка провідна роль в процесі глобалізації відводиться Західній, Новоєвропейсько-Північноамериканській цивілізації, гегемонія якої полягає у фінансовій, військово-політичній та інформаційній сферах[16]. Відомий вітчизняний вчений Ю.М.Пахомов визначаючи Захід "локомотивом сучасної планетарної інтеграції", ставить знак рівняння між інтеграцією та вестернізацією, що поглиблюється. Причому, за словами дослідника, впевненість у тому, що слід рухатися саме на Захід, сумніву практично не піддається[17]. В свою чергу А.Гальчинський уточнює, що сучасний глобалізаційний процес здійснюється не на загальних принципах Заходу, а саме на основі панамериканізму, обумовлюючи тим самим свою неєвропейську форму суспільного розвитку[18]. Констатуючи все ж таки безальтернативність європейського шляху України, вчений С.Б.Кримський вказує зі свого боку на "антиномічну" суперечність між неоліберальною глобалістикою Заходу та необхідністю національно-державного самовизначення народів[19].

В цьому контексті актуальною темою постає вже не просто євроінтеграційний вектор України,

а саме вплив Західної цивілізації на український соціокультурний простір. Щодо цього, то, як це не парадоксально, провідні вітчизняні науковці вбачають у цьому процесі більше негативних сторін і тенденцій, які прямо суперечать соціокультурній унікальності України. Так, за словами Ю.М.Пахомова, жодна країна, що сприйняла вестернізацію на віру, не змогла дістатися рівня країн процвітаючих, навіть більше – глибока криза, в якій вони опинилися, напряму пов'язана з намаганням засвоїти запропоновану Заходом модель. Сюди ж вчений відносить і Україну, кризовий стан якої викликаний нездатністю трансформувати досвід Заходу через свою особливу специфіку[20]. В свою чергу Ю.В.Павленко слушно вказує на хибність поширеної переконаності в тому, що всі люди однаково орієнтовані у своїй поведінці на індивідуалістично-прагматичні ідеали Західної цивілізації і мають однакові, адекватні для їх досягнення ціннісно-мотиваційне під´рунтя, менталітет та історичний досвід. Більше того – насильницький злам етнічного, тим більше – цивілізаційного, стереотипу поведінки викликає загальну деградацію всієї соціокультурної системи[21].

Саме постійна орієнтаційна націленість України протягом всієї історії на певні зовнішньополітичні пріоритети дала змогу відомим дослідникам Ю.Шаповалу та А.Гальчинському назвати історію України "історією політики орієнтації"[22]. Цю ж лінію підтверджує і дослідження В.П.Горбатенка "Модернізація українського суспільства". В цій роботі історичний процес вдосконалення українського суспільства автор відносить до типу неорганічної (вторинної) модернізації (так звана "неорганічно-навздогінна модель"). Його своєрідність у вітчизняних умовах полягає у подвійній залежності України від Західної цивілізації (Річ Посполита тощо) та Російської імперії, у політичну залежність до якої вона потрапила із середини XVII ст. Дослідження цієї особливості дало можливість автору зробити висновок про те, що українська культурна матриця відторгає як однобічно індивідуалістичну прозахідну, так і однозначно колективістську (типу російської) форми організації суспільно-політичного життя[23].

Ця специфічна унікальність історичного досвіду України спонукає більшість сучасних вітчизняних дослідників, попри декларування європейського вектору, до визнання необхідності визначення власної соціокультурної ідентичності. З іншого боку, цьому сприяє і те, що навіть на поточний момент Західний світ традиційно не вважає Україну за країну, яка б мала тотожну з ним цивілізаційну ідентичність[24].

В цьому контексті слушною є думка В.Горського про те, що ставлення до Європи слід виробляти не з позиції європоцентризму, а саме на підставі питомо української візії геокультурного простору, адже шлях до Європи – в покладанні центру у собі[25].

Розробці питання соціокультурної ідентичності України присвячений цілий ряд робіт сучасний вітчизняних науковців. Серед них вирізняються монографія авторського колективу, за участю відомих вітчизняних вчених М.Є.Горєлова, О.П.Моці, О.О.Рафальського "Цивілізаційна історія України: Нариси", що отримала схвальну рецензію Ю.В.Павленка в Українському історичному журналі, наукова робота В.М Бабенко "Історіософські ідеї доби Київської Русі (на матеріалах книжної культури)", монографія дослідника Б.Б.Глотова "Культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу" тощо[26]. В останній, зокрема, зазначається, що цей процес може мати відлік саме з прийняття християнства Візантійського обряду. Пов'язано це з тим, що, на думку вченого, культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу, поряд з такими чинниками як національний характер чи держава, не може бути здійснена без урахування ролі релігії як його духовно-світоглядної основи. Адже імпульсом до потужного злету культурно-цивілізаційної ідентифікації Київської держави стало "Слово про Закон і Благодать" першого митрополита з русичів Іларіона. Звідси дослідник робить висновок про те, що християнство, як основа соціокультурної ідентифікації Київської Русі, було не візантійським чи римським, а саме власним, руським[27].

Цей же хід міркувань дозволив досліднику В.М. Бабенко зробити висновок про феномен Київського християнства як соціокультурної основи Давньоруської цивілізації[28].

Підводячи підсумки проведеного дослідження, можна зробити висновок про те, що в контексті аналізу "Україно-Європейських" відносин, вектор європейської інтеграції України постає провідним і не піддається скепсису з боку практично всіх сучасних вітчизняних науковців. Це тягне за собою, з іншого боку, фактично "апріорність" визначення України саме як

"європейської" держави, тобто країни, яка має "європейську" соціокультурну ідентичність. Загалом у сучасній українській історіографії можна виділити три варіанти осмислення євроінтеграційного процесу України. Перший є більш радикальним і веде практично до ототожнення України та Європи (Л.Залізняк, В.Горський, Ю.В.Павленко тощо). Другий підхід, що позначений ширшим складом вітчизняних науковців, схиляється до більшої виваженості в оцінці європейського вектору України (А.Гальчинський, Ю.Шаповал, В.П.Горбатенко, О.Ю.Полтораков, Ю.М.Пахомов, С.Б.Кримський тощо). Серед іншого, одним з висновків, поряд із сприйняттям української євроінтеграції як "об'єктивної реальності", є визначення негативного впливу Заходу ("вестернізації") на Україну, що дає змогу вченим констатувати необхідність осмислення особливостей власне українського соціокультурного простору. Ці ідеї є основою третього підходу до об´рунтування європейського поступу України (М.Є.Горєлов, О.П.Моця, О.О.Рафальський, Б.Б.Глотов, В.М.Бабенко тощо).

Дослідження історії формування наукового осмислення європейського вектору України, що має, як виявилось, досить ´рунтовну традицію у вітчизняній історичній думці, складає окрему лінію робіт в сучасній українській історіографії (О.О.Ляшенко, О.О.Ковальова тощо).

Загалом можна констатувати відповідність сучасним реаліям та значний евристичний потенціал використання цивілізаційної методології сучасними вітчизняними вченими в плані осмислення європейського поступу України. Проте слід зазначити, що головним її покликанням є фіксація соціокультурної унікальності, в той час як наявна співвіднесеність України із Заходом пов'язана, в основному, із сучасною геополітичною кон'юнктурою. Натомість, успішність розбудови власної держави та суспільства в цілому, напряму залежить від чіткого бачення власного цивілізаційного коріння й орієнтації, перш за все, на соціокультурну унікальність власного історичного шляху.

---

[1] Попович М.В. Європа – Україна – праві і ліві. – К., 1997. – 108 с.; Сміт Е.Д. Національна ідентичність. – К., 1994. – 224 с.; Фуше М. Европейская республика. История и географические контуры: Пер. с фр. В.П.Серебренникова и Т.Н.Серебренниковой. – М., 1999. – 168 с.

[2] Полтораков О.Ю. Європейська політична інтеграція в сучасній цивілізаційній системі: дис.... канд. політ. наук: 23.00.04. – К., 2004. – С. 4, 95.

[3] Залізняк Л.Л. Цивілізаційний вибір України: Європа чи Азія // Визвольний шлях. – Кн. 2 (671). – Лютий 2004, річник 57. – С. 44., 46, 49; Залізняк Л.Л. Україна серед світових цивілізацій / Леонід Львович Залізняк. (Бібліотечка українознавця). – К., 2001. — С. 62 – 64, 68 – 69.

[4] Горський В. Ще раз про пошук Європи // Філософсько-антропологічні студії. – 2000. – С.45, 47 – 50.

[5] Україна в процесах міжнародної інтеграції / За ред. д-ра екон. наук В.Р.Сіденка. – Харків, 2003. – С. 50, 52, 57, 59.

[6] Ляшенко О.О. Інтеграція України у Європейські та Євроатлантичні структури (90-ті роки XX ст.): дис.... канд. іст. наук. – К., 2002. – С. 178 – 179.

[7] Ковальова О.О. Українська політика щодо євроінтеграційних процесів: дис.... доктора політ. наук. – К., 2003. – С. 12 – 15.

[8] Горський В. Вказ. праця. – С.46.

[9] Полтораков О.Ю. Вказ. праця. – С.95.

[10] Гальчинський А.С. Глобальні трансформації сучасності: концептуальні альтернативи: Методологічні аспекти / Анатолій Степанович Гальчинський. – К., 2006. – С.258.

[11] Україна в процесах міжнародної інтеграції. Вказ. праця. – С. 35.

[12] Там само. – С. 50, 52, 57.

[13] Гальчинський А.С. Вказ. праця. – С. 104 – 106.

[14] Кримський С.Б. Колізії цивілізаційного вибору в посттоталітарній Україні // Філософсько-антропологічні студії. – К., 2000. – С. 39 – 40.

[15] Горський В. Вказ. праця. – С.53.

[16] Україна в процесах міжнародної інтеграції. Вказ. праця. – С. 27.

[17] Пахомов Ю.М., Лук'яненко Д.Г., Губський Б.В. Національні економіки в глобальному конкурентному середовищі. – К., 1997. – С. 89; Пахомов Ю.М. Цивілізаційні виклики і сучасна Україна // Політична думка. – №1. – 1997. – С. 165.

[18] Гальчинський А.С. Вказ. праця. – С. 254.

[19] Кримський С.Б. Вказ. праця. – С. 37.

[20] Пахомов Ю.М., Лук'яненко Д.Г., Губський Б.В. Національні економіки в глобальному конкурентному середовищі. – С. 90; Пахомов Ю.М. Цивілізаційні виклики і сучасна Україна. – С. 165.

[21] Україна в процесах міжнародної інтеграції. Вказ. праця. – С. 63.

[22] Гальчинський А.С. Вказ. праця. – С. 307.

[23] Горбатенко В.П. Модернізація українського суспільства у контексті сучасних цивілізаційних процесів: дис.... доктора політ. наук. – К., 1999. – С. 132 – 157, 160.

[24] Україна в процесах міжнародної інтеграції. Вказ. праця. – С. 71.

[25] Горський В. Вказ. праця. – С. 57.

[26] Горєлов М.Є., Моця О.П., Рафальський О.О. Цивілізаційна історія України: Нариси. – К., 2006. – 631 с.; Глотов Б.Б. Культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу: Монографія. – Дніпропетровськ, 2002. – 216 с.; Бабенко В.М. Історіософські ідеї доби Київської Русі (на матеріалах книжної культури): дис.... канд. філос. наук. – Донецьк, 2003. – 185 с.

[27] Глотов Б.Б. Вказ. праця. – С. 31 – 35.

[28] Бабенко В.М. Вказ. праця. – 185 с.

В статье дана общая характеристика основных подходов к осмыслению процесса евроинтеграции Украины в современной отечественной историографии в цивилизационном контексте.

Ключевые слова: европейская идентичность, глобализация, вестернизация, цивилизация, социокультурная идентичность.

This article gives general characteristic of main points of interpretation of Ukrainian Euro integration's process in modern native historiography in civilization context.

Key words: European identity, globalization, westernization, civilization, social-cultural identity.

Інна ФІЦАК
Івано-Франківськ

ПОХОВАЛЬНІ ТРАДИЦІЇ ЖИТЕЛІВ МІСТ ПРИКАРПАТТЯ В XX столітті

У статті розглянуто основні складові частини похоронної обрядовості жителів міст Прикарпатського регіону впродовж XX століття. Описано відмінності поховальної традиції відповідно до віку покійного, уявлення людей про такі поняття, як душа та смерть.

Ключові слова: похорон, душа, смерть, поминки, голосіння, катафалк, поховальна традиція, покійник, цвинтар, панахида, проща.

Українці, жителі міст Прикарпаття, поділяються на лемків, бойків, гуцулів, покутян. Також тут проживають представники інших національностей: євреї, поляки, вірмени. Протягом XX століття поховальна традиція зазнавала певних змін, що було пов'язано із культурними запозиченнями між представниками різних національностей, впливом міграцій сільського населення, а також оновленням давніх традицій. На початку XX ст. похорон міського жителя у своїх основних елементах мало відрізнявся від обряду у сільській місцевості. Змін зазнала поховальна обрядовість з приходом в край радянського керівництва. Елементи поховальної традиції поступово почали змінюватися, до них додалися елементи тогочасної ідеології. Похорон став подією більше громади, ніж окремо взятої сім'ї. Якщо в селах померлого вдавалось поховати за християнською традицією, то в місті це було майже неможливо, адже в суспільстві існувала думка, що місто знаходиться на вищому щаблі суспільного розвитку, у порівнянні з селом. Вже на початку 90-х років, із здобуттям незалежності України почалося відродження звичаїв початку століття та з'явилися нові елементи: спеціальний транспорт, атрибутика, друкування листівок, що сповіщають жителів всього міста про трагічну подію певної родини. Ця традиція, що сформувалася наприкінці XX ст. побутує і тепер.

Багато правдивих свідчень знайдено в описах дослідників початку XX ст.: В.Шухевича "Гуцульщина"[1], І.Волотинського "Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині"[2], В.Данилова "Красный трауръ въ малорусскомъ погребальномъ обряде"[3], Ю.Кміта "Похоронні звичаї і вірування у Бойків"[4], М.Пачовского "Народний похоронний обряд на Руси"[5] та Р.Ф.Кайндля "Гуцули"[6]. Сучасні науковці також широко описують дану проблему, серед них Г.Кожолянко, І.Волицька та інші.

Похоронна обрядовість становить невід'ємну частину загальної сімейної обрядовості. Похорон для людського сприйняття сповнений біллю, трагізмом та сумом з приводу втрати рідних, близьких людей. Проте, якщо смерть розглядати в загальному контексті людської життєдіяльності, то бачимо, що це є цілком природній, процес закінчення всього живого, в тому числі й життя кожної людини. За людськими міркуваннями будь-яка заслуговує на гідний перехід від життя до стану вічного спокою, тому поховальна обрядовість всіх народів світу поєднує в собі традиції, що спрямовані на полегшення цього переходу. Також поховальні звичаї захищають живих від злодіянь духів померлих родичів. За релігійною приналежністю населення міст і містечок Прикарпаття переважно християни, їхні уявлення про смерть більше ототожнюються з зустріччю цілого роду "на тім світі", ніж з забуттям, трагізмом, пов'язаним з втратою родича. За християнською традицією Ісус Христос своїм воскресінням дарував вічне життя після смерті, яке треба добрими вчинками заробляти за період земного життя.

© Інна Фіцак

Поховальні традиції поділяють на дві складові: похорон і поминки. Похорон – це система ритуальних норм поведінки та обрядових дій, пов'язаних з оповіщенням про смерть, підготовкою небіжчика до поховання та його проводами[7]. Поминки – це традиції, що відбуваються для полегшення переходу душі померлого "на той світ" та вшанування, проводжання людини в останню путь. Одним із жанрів усної народної творчості є голосіння, що водночас є невід'ємною частиною похорону[8].

Голосіння – це народнопоетичні твори, в основі яких лежать уявлення про те, що померлий продовжує існувати в невідомому далекому краю, але його зв'язок з оточенням, в якому перебував до смерті, триває. Тому в голосіннях до небіжчика зверталися як до живого, оповідаючи йому свої страждання та жалі, благаючи повернутися. Виконували цю частину обряду жінки-плакальниці, яких запрошували виключно для проведення цього звичаю[9].

Існує ряд традиційних уявлень у міського населення з приводу смерті. Передвісником смерті в прикарпатських містах є птаха, що б'ється в вікно, у шибку. Характерно, що птаха віщує смерть повсюди в Україні[10]. Якщо собака виє – це на смерть, круки літають над хатою, два разом, хтось має померти[11]. Родина, в якій є невиліковно хвора людина, здогадується про скору кончину і наперед готується до події. Коли тяжкохворій людині присниться покійник або померлі родичі приходять поговорити, це свідчить про близьку смерть[12].

Щоб полегшити страждання помираючого родичі починають молитись, а покійник просить простити йому гріхи. Присутні кажуть "Най Бог простить", так три рази[13]. Коли родичі здогадуються про неминучу кончину, то запалюють біля хворого свічку і тримають до тих пір, поки людина не помре, аж потім вкладають запалену свічку до рук покійника, після смерті гасять її. Руки складають відразу по смерті, бо якщо вчасно не скласти, то тоді це зробити надзвичайно тяжко і можна поломити мерцеві пальці. Хтось з близьких заплющує очі покійнику і кладе на них монети, щоб очі не відкривались, та щоб померлий мав гроші заплатити на "тім світі" викуп за гріхи, скоєні протягом життя.

Після смерті вилітає з тіла душа покійного. Протягом 9 днів вона блукає дорогами, якими ходив померлий. Часто родичі стверджують, що коли тіло протягом трьох днів перебуває в хаті, душа може допомагати або навпаки шкодити присутнім. Душу уявляють як зірку, що впала з неба, птахом або подихом покійного[14].

Існує загальна думка, що про покійного говорять добре, або не говорять взагалі. Найбільше побиваються батьки при смерті малої дитини, діти при смерті матері, батька, при смерті чоловіка, чи жінки, сестер, братів. Взагалі люди кажуть, що стає набагато легше, коли біль передати сльозами.

Мити мерця приходили переважно бідні люди, які в такий спосіб заробляли собі на життя. Жінок мили жінки, а чоловіків – чоловіки. Тепер це виконують переважно рідні, сусіди або спеціальні установи, де відбувається поховальна церемонія. Гребінець, яким розчісували покійного обов'язково спалювали, спалювали також матрац, солому, на якій лежав покійний, щетину від бриття, одяг, в якому помер. Воду, якою мили покійного виливали в місцях, де не ступає нога людини, або викопували яму і туди виливали[15]. Деякі люди, що знались на ворожінні, такою водою підливали будинки ворогів, або виливали на вулицю. Коли людина переходила таку воду, то ставала дуже хворою, в народі казали: "Перейшов мертву воду". Таку людину практично неможливо було вилікувати, деколи намагались запобігти близькій смерті через замовляння, кликали до такої людини знахарів, лікарів, бабусь, що могли "відшептати" людину.

Покійного одягали у вишиту сорочку, переважно шлюбну. Старші та хворі люди складали одяг "на смерть", бо відчували скору кончину. Чоловікові в домовину клали капелюха, малій дитині іграшки, людині, що курила – люльку або сигарети. Коли помирала мала дитина, то одягали її теж у народний одяг, пізніше і до сьогодні дівчаток ховають в білих платтячках, хлопчиків у костюмчиках. Дівчаткам на голову клали віночок, хлопчикам весільний "букет"[16]. Старшу незаміжню дівчину зараз ховають у весільному платті. Заборонено одягати покійника в одяг іншої ще живої людини, бо інакше ця людина може померти. Незаміжнім і нежонатим роблять деревце, прикрашають його штучними квітами, після похорону ставлять біля хреста.

Небіжчика клали на "катафалк", його робили з дощок, або мали такий спеціальний стіл, що призначався виключно для наряджання покійного, на цьому столі заборонялось їсти. Катафалк вбирали веретами, під голову ставили спеціально зроблену подушку з тирси та зілля[17]. Під

катафалк ставили магніт або відро з піском, щоб покійника "не гнало" – не було набряків, не роздувало. Ноги покійного були направлені до дверей, а голова до вікна для того, щоб померлий пішов і вже не повертався.

В кімнаті, де лежить покійник, все закривали полотном, вікна, двері, дзеркала. Воду не пили при покійникові, бо гидилися його, деколи водою відливали тих, хто втрачав свідомість від переживання.

Взували в черевики, а ще раніше в постоли, ноги як колись, так і тепер зв'язують шнурком. Коли тіло на третій день перекладають в труну то обов'язково ноги розв'язують, щоб покійник міг вільно ходити на тім світі. Цей шнурок має надзвичайне значення для людей, що знаються на магії, це відьми, ворожбити, баби, що "кидають на картах" та інші. Вважається, що коли шнурок з покійника потрапить до рук людей зв'язаних з нечистою силою, тоді вони можуть завдати простим людям багато горя, щось погане приворожити. Якщо хтось з рідних візьме його, то матиме успіх в торгівлі, гроші будуть вестися протягом року. Бували випадки коли люди бились над шнурком, та найчастіше траплялося, що прийшовши розв'язувати шнурок, рідні його не могли вже знайти, його викрадали. Родина старалась не допустити крадіжки і сторожувала покійника по черзі. Ця традиція була поширеною у містах і містечках Прикарпаття, адже жителі переважно займались торгівлею.

За давньою традицією з померлим прощалися всі, хто за життя знав його. Коли приходять люди востаннє вшанувати мерця, то приносять з собою свічку, кладуть на спеціально відведене місце під свічки, стають на коліна, читають про себе "Отче наш", встають і обов'язково повертаються спиною до покійника кажуть "слава Ісусу Христу". Люди взагалі вважають, що біля покійника заборонено будь-яке привітання, а говорити "Добрий день" взагалі не гарно, бо в родичів не може бути доброго дня, коли хтось помирає[18]. При мерці обов'язково має сидіти родина, сусіди. Цілу ніч сидять переважно родичі померлого. В хаті розмовляють, згадують покійного, розповідають життєві історії, голосять. Дяк читає "Псалтир" два вечори підряд, а після цього всі присутні ідуть вечеряти, в гірських селах готували ритуальну страву "коливо" – варену пшеницю заправлену цукром або медом, міське ж населення такої традиції не запозичило. В піст готують пісні страви, гриби, картоплю, кулешу, квасолю, і інше, а в звичайний період дозволено їсти м'ясні та молочні страви. Обрядовим хлібом поминального столу у містах, як і в селах, є пампушки.

При виносі мерця з хати тричі стукають труною об поріг, таким чином покійник прощається з власною оселею[19]. На подвір'ї перед хатою священик читає прощі, а люди відповідають: "Най Бог простить". Так повторюють три рази. Священиків і дяків після фронту, в сорокових роках, було мало, тому люди самі читали "Псалтир" і ховали покійників. Везли мерців на цвинтар "фірою" (возом), попереду несли хрест, хоругви, ішов священик, церковний хор[20]. Далі їхала фіра – "катафалк", за нею йшли родичі та інші люди, несли також вінки, які раніше робили своїми руками з хвойного дерева і прикрашали паперовими квітами переважно синього кольору, цей колір вважали жалобним. Процесія зупинялась біля кожного роздоріжжя, так покійник прощався з дорогами по яких ходили його ноги. Зупинялись і біля хрестів та каплиць. Потім покійного заносили до церкви і правили заупокійну службу. Тепер цей обряд зазнав змін, ще з радянських часів тіло померлого везли на кладовище автобусом, чи спеціальною машиною.

Яму копали переважно родичі або наймані люди, іноді сусіди. Труну заказували зразу після смерті, її робили близькі родичі, сусіди, зрідка просто майстер[21]. Грошей за виготовлення останнього дому для померлого не брали, бо знали, що таке горе трапиться рано, чи пізно у кожній сім'ї. Священик відправляв службу, рідні востаннє прощались з померлим, тоді дозволяв закривати труну з покійником, до цього моменту труна залишалась відкритою, якщо ховали молоду людину, коли ж ховали старшу, то закривали одразу кришкою вдома. В цей момент найбільше починали голосити рідні, чоловіки опускали труну на полотняних мотузках. На домовину кидали грудочки землі спершу священик, а потім всі рідні та присутні на похороні.

Родичі запрошували на поминальний обід. Священик не відвідував такий обід. Запрошені прямували до хати, де відбувся похорон. Після обіду всі присутні співають "Многая літа" всім рідним померлого. Родичі роздають присутнім калачі з маком, вважається, що треба скільки прочитати молитов за покійного, скільки на калачі макових зернин, в наш час іноді дають "за прости біг" цукерки. Бідним міським жителям, як і колись, віддають одяг померлого "за прости біг"[22].

Після похорону кілька днів не дозволялось працювати родичам покійного, сусідам, вважалось, що будуть терпнути руки. Сусіди виходили на город через два дні після похорону, а родичі трохи пізніше – три, чотири дні.

Утоплеників ховали за усіма звичаєвими законами, а от людей, що наклали на себе руки ховали дещо інакше, не читали над ними "Псалтир", священик їх не ховав, а на цвинтарі всі самогубці були поховані в одному куті. Церква і прості люди негативно ставились до самогубства, адже за церковним вченням вбивство, а тим більше заподіяння собі смерті вважається найбільшим гріхом, бо тільки Бог вирішує скільки має прожити та чи інша людина.

Душі нехрещених дітей в народній міфологій називаються потерчатами, а в народі "страчі", також так називають немовлят, яких убили власні матері, якщо зробили аборт, чи стався у матері викидень.

Розповідають такий випадок: "Ішов молодий чоловік ввечері додому, коли чує, що над його головою щось пролетіло. Раптом почувся жалібний дитячий голосок: "Хреста, хреста, хреста". Тоді чоловік сказав: "Коли дівчинка, хрещу тебе Анною, коли хлопчик – Іваном. "За прости біг" чоловік кинув шапку біля куща, де почув благальний дитячий голос. Наступного ранку він повернувся на те місце, проте шапки там вже не було, отже дитина, іншими словами "страчі", взяла шапку собі за крижму, а чоловік фактично став хресним батьком для неприкаяної душі, хрестив нехрещене дитя". Такі нехрещені діти летять через вогонь і тричі промовляють "Хреста, хреста, хреста", аж поки людина, яка це почує це й не дасть їм якогось імені. При похованні нехрещеної дитини священик читає спеціальні молитви на могилі немовляти.

Надзвичайно тяжкою смертю помирають люди, що пов'язали себе з нечистою силою. Так при смерті відьми чи ворожки (ворожбита) її чорта обов'язково має перебрати інша людина, інакше вона помирає в страшних муках, дуже довго. Над постіллю помираючого розбирали стелю, якщо така людина не могла померти[23]. Коли хтось наважиться допомогти помираючому грішнику і перейняти в нього чорта, то дає свою руку помираючому і тоді смерть приходить швидко.

Наступну службу за покійником наймали на дев'ятий день після смерті, потім на сороковий, і теж робили поминальний обід. Переважно в неділю після дев'ятого і сорокового дня по смерті, а також на рік смерті додому запрошували дяка і той читав "Псалтир". Наприкінці XX століття міщани почали переважно наймати службу на річницю з дня смерті рідної людини.

Уявлення міського населення Прикарпаття про смерть і душу мало чим відрізняються від загальноукраїнських уявлень. Смерть в переконаннях старших людей виступає жінкою в білій одежі з косою в руках, асоціюється вона також з хворобою. Душу кожен усвідомлює по-різному, так одні вважають, що це цілком матеріальний образ. Коли людина помирає, то маса її тіла зменшується. Інші уявляють собі душу як іскру, птаха, в вигляді хмарини чи зірки на небі. Ці уявлення різняться між собою, але в більшості людей нема сумніву у тому, що душа існує.

В цілому поховальна обрядовість міських жителів протягом XX століття зазнала певних змін. Традиції, що в радянський період були частково призабуті, вже наприкінці XX ст. століття знову почали використовуватись: провадження ритуалу за участю священика, церковного хору, спорудження на могилі хреста. Обряди пов'язані з похованням померлого, описані в статті широко використовуються і на даний час. Особливістю похоронної обрядовості міського населення Прикарпаття є певна спорідненість з сільськими традиціями з додаванням нових елементів, запозичених в ході контактування з польським, єврейським та вірменським населенням, проте ці запозичення не були масовими, а стосувались лише деяких родин. Наприклад в голосіннях, в побудові склепів, в приготуванні страв на поминальний обід. Похоронна обрядовість є невід'ємною частиною сімейної обрядовості, тому її вивчення має на даний час важливе значення.

---

[1] Шухевич В. Гуцульщина. – Ч. 3. – Львів, 1908. – 256 с.

[2] Волотинський І. Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині. // Матеріяли до української етнології. – Т. XIX – XX. – Львів, 1919. – С. 194 – 213.

[3] Даниловъ В. Красный трауръ въ малорусскомъ погребальномъ обряде. – 1907. – 7 с.

[4] Кміт Ю. Похоронні звичаї і вірування у бойків. – Львів, 1915. – С. 161 – 166.

[5] Пачовский М. Народний похоронний обряд на Руси. – Львів, 1903. – 32 с.

[6] Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. – Чернівці, 2000. – 208 с.

[7] Українська минувшина: Ілюстрований етнографічний довідник / Пономарьов А.П.,. Артюх Л.Ф, Косміна Т.В. та ін. – К., 1993. – С. 179.

[8] Там само. – С. 180.

[9] Пачовский М. Вказ. праця. – С. 21.

[10] Даниловъ В. Вказ. праця. – С. 1.

[11] Волотинський І. Вказ. праця. – С. 196.

[12] Кміт Ю. Вказ. праця. – С 165.

[13] Пачовский М. Вказ. праця. – С. 14.

[14] Генерозов Я.К. Русскія народныя представленія о загробной жизни на основаніи заплачекъ, причитаній, духовныхъ стиховъ и т. п. – Саратов, 1883. – С. 6 – 10.

[15] Кузеля З. Посижінє і забави при мерци в українськім похороннім обрядї // Наукове товариство імени Шевченка – Т. 121. – Львів, 1915. – С. 193.

[16] Галько И. Вказ. праця. – С. 37.

[17] Там само. – С. 38.

[18] Кузеля З. Вказ. праця. – С. 180.

[19] Галько И. Вказ. праця. – С. 38.

[20] Кожолянко Г. Етнографія Буковини. Т. 2. – Чернівці, 2001. – С. 358.

[21] Пачовский М. Вказ. праця. – С. 18.

[22] Там само. – С. 30.

[23] Генерозов Я. К. Вказ. праця. – С. 5.

В статье рассмотрены основные составляющие части похоронной обрядности жителей городов прикарпатского региона на протяжении XX века. Описаны отличия традиции захоронения в соответствии с возрастом покойника, представление людей о таких понятиях, как душа и смерть. Объяснены влияния разных исторических эпох на формирование поминальных обрядов жителей городов и городков Прикарпатья.

Ключевые слова: похороны, душа, смерть, поминки, причитание, катафалк, традиция захоронения, покойник, кладбище, панихида, богомолье.

Фаїна РЯБЧИКОВА
Луцьк

ДІЯЛЬНІСТЬ ЕТНОГРАФІЧНОГО ВІДДІЛУ ВОЛИНСЬКОГО НАУКОВО-ДОСЛІДНОГО МУЗЕЮ

У статті аналізується робота аспірантів Волинського музею, в якій розкрито ключові аспекти створення та діяльності етнографічної аспірантури музею.

Ключові слова: Волинський науково-дослідний музей, секція етнографії, Василь Кравченко, щоденник.

Музейництво в Україні продовжує переживати складний і водночас важливий період переходу до нових умов і принципів діяльності. Музеї вже є не лише "сховищами артефактів". Вони виступають у ролі активних суб'єктів соціокультурної та суспільної діяльності. Сьогочасні зміни вимагають від музейних закладів активного звернення до відвідувача, залучення нових фінансових надходжень, використання новітніх інформаційних технологій тощо. Разом з тим, застосування сучасних досягнень і підходів буде достатньо ефективним лише на основі успадкованих від минулого здобутків та практик музейної роботи. У зв'язку з цим набуває актуальності вивчення історії українського музейництва, методики та організації музейної роботи.

Одним із основних напрямків музейної діяльності була і залишається науково-дослідна робота[1]. Цікавим є вивчення і такої наукової практики як організація в Радянській Україні в кінці 1920-х рр. інституту музейних аспірантур. Саме дослідження діяльності аспірантури при етнографічному відділі Волинського науково-дослідного музею і стало метою даної статті. Автор поставила завдання на основі аналізу щоденника Василя Кравченка "Праця Етнографічної Аспірантури…" охарактеризувати особливості її функціонування, розкрити головні напрями діяльності, з'ясувати умови роботи аспірантів.

Наукова діяльність при етнографічному відділі частково висвітлена у працях Г.А.Скрипник[2], А.А.Дмитренко[3], М.Ю.Костриці[4].

Джерелом аналізу діяльності аспірантури став щоденник "Праця Етнографічної Аспірантури при Волинському Державному Науково-Дослідному Музеї", який зберігається у рукописних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Рильського[5]. Документ було розпочато 1-го січня 1929 року. Структура щоденника складається із восьми розділів. Сім перших присвячені кожному з аспірантів, характеристиці їхньої роботи та особистих якостей. Останній, під назвою "Загально аспірантська робота", містить висновки зроблені на зборах секції наукових робітників (10.04.1929 р.) та окремі зауваження керівника аспірантури В. Кравченка. Зустрічаються також характеристики-описи аспірантів, занотовані окремі дискусії з ними. Привертає увагу й те, що в щоденнику зафіксовано багато посилань на листування з аспірантами. Характер останніх записів дозволяє зробити висновок про те, що щоденник не був завершений.

Г.А.Скрипник зазначала, що важливою тенденцією розвитку музейної справи середини 1920-х років є визначення музеїв як науково-дослідних установ[6]. Надання на Всеукраїнській краєзнавчій конференції у Харкові в травні 1925 р. Волинському центральному музею, що провадив значну наукову практику, надано статусу "науково-дослідний"[7].

З початку 1927 р. порушується проблема впорядкування музейної справи в УСРР. Згідно постанови Держнаукметодкому та колегії НКО музеї повинні були "*бути по цільовій установці науковими установами з широкою політосвітньою роботою*". У резолюції про музейну справу

© Фаїна Рябчикова

в УРСР президії Укрнауки Наркомосу УРСР від 2 квітня 1927 р. серед іншого було поставлено питання про музейну аспірантуру – розгляд відповідного проекту положення, затвердження списку музеїв, що мають право на аспірантуру та з яких галузей музейництва. В цілому, у резолюції відзначено 7 музейних закладів з прерогативою утворення на їх базі аспірантури, а саме: Центральний музей України (світове та українське мистецтво, археологія, етнографія), Всеукраїнський музейний городок (порівняльна історія культів, історія друкарства, українське мистецтво, нумізматика), Всеукраїнський історичний музей ім. Т.Шевченка (українське мистецтво, археологія, етнографія), Київський музей мистецтва (західне мистецтво), Дніпропетровський крайовий музей (археологія, народне мистецтво), Одеський історико археологічний музей (антична археологія та мистецтво), а також Волинський науково-дослідний музей (археологія, українська етнографія)[8].

Аспірантуру при етнографічному та геологічному відділах музею було відкрито у 1928 р.[9], фактично ж вона почала функціонувати з січня 1929 р.[10]. Керівником першого набору став завідувач етновідділу Кравченко В.Г. Термін навчання слухачів визначався трьома роками[11].

Перше зарахування семи аспірантів до секції етнографії відбулося на розпорядчому засідання Укрнауки 18 грудня 1928 р.[12]. Зокрема, до цього набору увійшли випускники Інституту народної освіти (*далі* – ІНО), учителі Герасимчук Юрій Володимирович, Дмитрук Никанор Костянтинович, Забродський Виталь Петрович, Зелениця Яким Сельвестрович, Ліпман Осип Обрамович, Піонтківський Іван Антонович, Сивайов Мирон Степанович[13].

Керівництво навчально-науковою роботою аспірантів здійснювалося через колективні та індивідуальні обговорення, а також листування. Поштою пересилалися плани аспірантських робіт, програми, анкети, інші матеріали.

Аспіранти мали можливість отримувати під час навчання стипендію. Її нараховували за відповідною заявою до Укрнауки[14] здебільшого через Інститути народної освіти, в яких навчалися аспіранти[15], або ж через музей, за умови, що стипендіат пропрацював у ньому не менше трьох років[16]. Розмір стипендії складав 75 крб. на місяць[17].

Теми аспірантських робіт слухачі обирали самостійно. Записи щоденника показують, що вже на початку функціонування аспірантури теми наукових досліджень були визначені. Можна припустити, що аспіранти продовжували вивчення тих проблем, якими займалися в ІНО. Зокрема, Никанор Дмитрук, навчаючись в інституті, брав участь у дослідженні гончарського промислу в містечку Троянів Житомирського повіту[18]. Саме "Гончарство" було обране ним як тема майбутньої дисертації. Продовжував розробку своєї кваліфікаційної роботи "Бджільництво" й Яким Зелениця[19]. Юрій Герасимчук досліджував ткацтво, Віталій Забродський – рибальство, Осип Ліпман – родильну обрядовість євреїв, Іван Піонтківський – секти на Волині, Мирон Сивайов – народне мистецтво.

Перед початком дослідницької роботи аспіранти складали "план і календар праці". До плану праці додавалися пояснювальна записка і список джерел з "*посиланнями на марксистську літературу*"[20]. Спочатку відбувалося обговорення плану з науковим керівником, окреслювалися основні параграфи майбутньої аспірантської роботи. Складений план надсилався для погодження керівникові Василю Кравченку, і якщо були недоліки, то аспіранти мусили його доопрацювати. Наприклад, "*плян праці для перескладання*" було повернуто Юрію Герасимчуку, "*тому, що складений ним плян передбачає таку силу роботи, якої жодна людина протягом трьох років виконати не зможе, а тому й треба його зменшити*"[21]. План праці складався у трьох примірниках, один – залишався у музеї, а два інших надсилалися до Укрнауки[22].

Одним із аспектів функціонування музейної аспірантури був збір аспірантами експонатів до музею. В записах щоденника є відомості про те, що Кравченко скеровував учнів "*набувати сировий матеріал в натурі*"[23]. Показовим є запис від 23 лютого 1929 р. відносно Ліпмана О.О. *"Даю вказівки, як досліджуючи за темою, набувати й обробляти матеріальні речі, стосовні до праці, разом з малюнками до них, передавати до Етновідділу, як ілюстративний матеріал"*[24].

До етновідділу передавалися не лише зібрані аспірантами матеріальні речі, а й зроблені ними у ході експедицій замальовки, нотатки про різні явища народного побуту.

Спрямовуючи аспірантів збирати предмети народного побуту, Кравченко також озна-

йомлював їх із методами обробки експонатів. Ймовірно, це було своєрідне первинне вивчення предметів із зазначенням вихідних даних (звідки річ надійшла, хто власник та ін.) та короткою характеристикою-описом.

Окрім етнографічних матеріалів та відповідної літератури аспіранти при написанні наукових робіт використовували також архівні джерела. Зокрема, з документами Окружного архіву працювали Іван Піонтківський – вивчаючи історію виникнення сект на Волині[25] та Мирон Сивайов – будівництва на Волині[26]. Для цього науковий керівник писав на кожного аспіранта відповідного листа до директора Окрархів з проханням дозволити користуватися архівними фондами.

Аспіранти використовували також фотодокументи. У щоденнику відзначено, що В.Кравченко допомагав В.Забродському та Ю.Герасимчуку оформити в ДПУ дозволи "*на фотографування*"[27].

Окрім написання дослідницької роботи перебування в аспірантурі передбачало також виконання певної навчальної програми. Зокрема, це була підготовка доповідей, опрацювання мінімуму етнографічної літератури, а також проходження певної практики у музеї. Аспіранти повинні були брати участь в організованих музеєм етнографічних експедиціях, наприклад, по дослідженню Мархлевської порцелянової фабрики, німецького колгоспу при колонії Стара Буда Пулинського району. До того ж Юрій Герасимчук та Осип Ліпман готували статті до музейного збірника[28].

Підготовлені доповіді згідно розкладу оголошувалися на зборах аспірантури[29]. Постійним секретарем зборів був Никанор Дмитрук. Теми доповідей визначав науковий керівник, хоча інколи аспіранти обирали їх самостійно.

Для аспірантів читалися лекції з етнографії. Є лише одна цікава згадка в щоденнику про читання В. Кравченком курсу етнографії у характеристиці даній Піонківському І.А., а саме: "*ця "кицька" у вічі дуже гарно нявкає, а за очі – він розповсюджує, що аспірантура для нього нічого не дає, бо, мовляв, для нього не прочитано курса старої етнографії. А моє становище таке: За "стару" етнографію мене "Криють", вимагають ув'язки етнографії з самим життям. Так вимагає Секретарь Науки…*"[30]. Така диференціація на "стару" і "нову" етнографію характерна для досліджуваного періоду. Аспірантам слід було обов'язково посилатися на "марксистську літературу". Все це свідчить про заідеологізованість української етнографії кінця 1920-х рр. Чітко простежується намагання командно-адміністративної системи контролювати, поставити собі на службу науковий потенціал країни, перетворити музеї на ідеологічні установи, завданням яких була б популяризація ідей комуністичної партії.

Влітку 1929 р. етнографічний відділ музею розпочав дослідження Мархлевської порцелянової фабрики та німецького колгоспу Стара Буда Пулинського району. Програми обох експедицій були затверджені Укрнаукою[31].

Досліджування порцелянової фабрики проводилося за програмою В. Кравченка, яка передбачала висвітлення природно-географічних умов краю, процесів порцелянового виробництва, збуту продукції, висвітлення побуту і відпочинку робітників[32]. Участь аспірантів у дослідженні фабрики була обов'язковою. Попередньо 4 червня 1929 р. В. Кравченко надіслав усім аспірантам для ознайомлення план дослідження фабрики[33].

Експедиція до Мархлевська тривала з 25 червня по 8 серпня 1929 р.[34].

Зазначимо також, що у щоденнику відсутня інформація про участь в експедиції І.Піонтківського.

Хід дослідження порцелянової фабрики у щоденнику висвітлений слабо. Як уже було зазначено, обов'язки між аспірантами були розподілені наперед. Проте відсутність О.Ліпмана та запізнення М.Сивайова призвели до перерозподілу видів діяльності. Так, "*Будівництво", яке мав за пляном досліджувати т. Сивайов, через його запізнення, передано до виконання аспіранту т. Герасимчуку",* тоді як Мирону Сивайову було доручено опрацювати *"Заводську кооперацію*". Цю роботу аспірант не хотів виконувати, мотивуючи це тим, що "*він же "мистець, а яке ж відношення його до кооперації?*". Проте, очевидно, обирати не було можливості і В.Кравченко переконав М. Сивайова у тому, що "*аспірант-етнограф мусить бути спецом дослідником по всім галузям етнографічної науки. По скільки є Етнографія – наука соціологічна, то й викинути досліджуваня кооперації з… роботи неможливо*"[35]. Віталій

Забродський досліджував "*технічний процес виробництва*"[36], Яким Зелениця – "*бухгалтерію й канцелярію заводу*"[37].

Зібрані під час експедиції матеріали аспіранти попередньо опрацьовували у себе вдома, а тоді пересилали до музею. Не зважаючи на прохання В. Кравченка якнайшвидше здати "*працю про Мархлевську порцеляну*", не всі виконали це завдання у визначені терміни[38].

Дослідження німецького колгоспу при колонії Стара Буда, Пулинського району проводилося з 14 по 18 липня 1929 р.[39]. За даними щоденника з семи аспірантів участь у ньому брали лише двоє – Никанор Дмитрук та Мирон Сивайов. Інформація щодо цієї експедиції вкрай обмежена. Із записів тільки відомо, що на Мирона Степановича було покладене завдання опрацювати *"будинки, оздобу, їжу"*[40].

Аспірантура при етнографічному відділі була не лише формою підготовки наукових кадрів, але й складовою дослідницької та збиральницької роботи музею, допомогою у проведенні етнографічних експедицій. Аспірантські дослідження були чітко сплановані, методично забезпечені, виконувалися на основі польових матеріалів і мали широке народознавче спрямування. На наш погляд, певний досвід роботи музейних аспірантур наприкінці 1920-х років може бути перейнятий у сучасній музейній практиці, що поставило б на якісно вищий рівень науково-дослідну діяльність музейних закладів України.

---

[1] Закон України "Про музеї та музейну справу" // Вісник НАН України. – 1996. – № 1 – 2. – С. 99 – 105.

[2] Скрипник Г.А. Етнографічні музеї України. Становлення та розвиток. – К., 1989. – 304 с.

[3] Дмитренко А.А. Становлення етнографічного музейництва на Волині // Наукові записки Рівненського обласного краєзнавчого музею. Випуск IV. – Рівне, 2006. – С. 38 – 43.

[4] Костриця М.Ю. Товариство дослідників Волині: історія, діяльність, постаті. – Житомир, 2001. – 360 с.

[5] Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Рильського (*далі РФ ІМФЕ*). – Ф. 16 "Волинський науково-дослідний музей". – Од. зб. 10.

[6] Скрипник Г.А. Вказ. праця. – С.152.

[7] Костриця М.Ю. Вказ. праця. – С. 114.

[8] Культурне будівництво в УРСР. 1917 – 1927. Збірник документів і матеріалів. – К., 1979. – С. 519.

[9] Костриця М.Ю. Вказ. праця. – С. 117.

[10] РФ ІМФЕ. – Ф. 16. – Од. зб. 10. – Арк. 1.

[11]Там само. – Арк. 2.

[12] Там само. – Арк. 2, 10, 16, 24.

[13] Там само. – Арк. 1.

[14] Там само. – Арк. 2, 22.

[15] Там само. – Арк. 12, 20.

[16] Там само. – Арк. 4.

[17] Там само. – Арк. 6.

[18] Гарбузова Л.Г. Сторінки біографії Н.К.Дмитрука // VIII Всеукраїнська наукова конференція "Історичне краєзнавство і культура" (наукові доповіді та повідомлення). Частина І. – Київ – Харків, 1997. – С. 375.

[19] РФ ІМФЕ. – Ф. 16. – Од. зб. 10. – Арк. 14.

[20] Там само. – Арк. 10.

[21] Там само. – Арк. 2.

[22] Там само. – Арк. 3.

[23] Там само. – Арк. 10.

[24] Там само. – Арк. 17.

[25] Там само. – Арк. 22.

[26] Там само. – Арк. 26.

[27] Там само. – Арк. 4, 13.

[28] Там само. – Арк. 3, 17.

[29] Там само. – Арк. 22.

[30] Там само. – Арк. 23.

[31] Там само. – Арк. 7, 8.

[32] Скрипник Г.А. Вказ. праця. – С.154.

[33] РФ ІМФЕ. – Ф. 16. – Од. зб. 10. – Арк. 4, 7, 11, 19, 22.

[34] Там само. – Арк. 4, 8, 12.

[35] Там само. – Арк. 26.

[36] Там само. – Арк. 12.

[37] Там само. – Арк. 15.

[38] Там само. – Арк. 5, 12, 13.

[39] Там само. – Арк. 8, 27.

[40] Там само. – Арк. 27.

В статье анализируется дневник о роботе аспирантов Волынского музея, в котором раскрываются ключевые аспекты создания и деятельности этнографической аспирантуры музея.

Ключевые слова: Волынский научно-исследовательский музей, секция этнографии, Василий Кравченко,дневник.

Олена ГУМЕНЮК
Київ

УКРАЇНСЬКІ СТУДЕНТИ-ЕМІГРАНТИ В КРАЇНАХ ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ в 1920 – 1930-х роках

Стаття торкається проблеми української студентської еміграції в країни Центрально-Східної Європи в міжвоєнний період. Ряд питань, такі як: матеріальне становище українських студентів, їх чиельність та завдання в Центрально-Східній Європі в 1920 – 1930-і рр. наголошуються в статті.

Ключові слова: еміграція, український, студенти, країни Центрально-Східної Європи, Чехословаччина, Австрія, Німеччина, Польща, економічне становище, завдання.

Головною причиною еміграції українців на початку XX ст. стала поразка національно-визвольних змагань 1917 – 1920 рр., але не тільки причина залишення Батьківщини, а й характер та цілі діяльності емігрантів обумовили політичний статус переважної їх частини. Отже, на початку 20-х рр. в країнах Центральної та Східної Європи українська політична еміграція складалася переважно з колишніх військовослужбовців армій УНР, ЗУНР та Кубанської Народної Республіки (КНР), які були інтерновані. Чисельність їх становила 60 тис. осіб. Проте на середину другого десятиліття більшість політичних емігрантів уже становили студенти. Така зміна була зумовлена тим, що внаслідок ліквідації таборів для інтернованих у 1923 – 1924 рр. значна частина їх мешканців вступила до європейських і, зокрема, українських вузів, які на той час були створені в Чехо-Словацькій республіці[1]. Передумовами цих процесів були створення в таборах для інтернованих різних культурно-просвітніх організацій, гуртків. Так, в таборі інтернованих військ УГА в Німецькому Яблонному було створено "Просвітній Кружок"[2]. У Польщі паралельно з поліпшенням побутових умов у таборах розгорталась широкомасштабна діяльність у напрямку фахової підготовки козаків і старшин, створювались органи і установи культурно-освітньої та релігійно-виховної роботи. Культурно-освітня робота в таборах була скерована на національно-патріотичне виховання особового складу армії. Було засновано освітні заклади, літературно-мистецькі товариства, видавництва, а також створено театральні колективи, оркестри і стрілецькі хори, що обслуговували не тільки табори, а й виступали з концертами в Варшаві, Кракові, Познані, Перемишлі[3].

Отже, серед джерел поповнення українського студентства переважали представники військової і, власне, політичної еміграції над академічною і звичайними біженцями, що також обумовило його політичний статус. Цьому сприяла культурно-освітня робота, яка проводилась в таборах перебування українців.

Більшість з колишніх військових становили ті, хто розпочав свої студії ще перед Першою світовою війною або українськими національно-визвольними змаганнями. Серед представників власне політичної еміграції були також колишні студенти, що тікали за кордон через переслідування окупаційної влади, яких вона вважала злочинцями і через це повернення на батьківщину загрожувало їм втратою особистої свободи на тривалий час, а то й життя. Близько тисячі українських студентів побували в польських тюрмах, а після звільнення масово виїжджали за кордон[4].

В цей час формувався новий тип українського студента на еміграції, про який, зокрема,

© Олена Гуменюк

писав В.Мартинець: "Погляд на теперішній стан тої молодіжи і взагалі на теперішну нашу молоду генерацію є пригноблюючий. Перше що вдаряє, це цілковитий занепад ідеалізму теперішньої молоді і небувалий розвиток скептицизму зі всіми його негативними проявами"[5].

І.Федів наступним чином характеризує українських студентів на еміграції: "Студентство, як однородна цілісність, майже не істнує. Воно розбите ідеольогічними, політичними чи иншими поглядами на дуже численні, більші й менші гурти. Лише в певних, і то дуже нечисленних моментах, – ці ріжнородні, так від себе відмінні гурти, чи то добровільно, чи під примусом обставин, зрікаються свойого питомого "я" і зливаються в однородну цілість, з одною ціллю й думкою, одним словом і чином"[6].

Якщо говорити, про завдання, які покладалися на українських студентів емігрантів, то в основному вони полягали у продовженні навчанні та представленні України в країнах проживання: "як еміграція передовсім національна, українське студентство має велику культурну місію супроти своєї поневоленої батьківщини, позбавленої можливості нормального культурного розвитку. Засвоїти для свого народу головні надбання сучасної всесвітньої культури та науки – так загально можна було б сформулювати це національне завдання українського студентства. Спеціальне завдання ставить перед українським студентством подекуди ще й тепер помітна анахроністична тенденція зовнішнього світу взагалі заперечувати національний характер українського питання. …і саме тут студентство при національнім характері своєї організації, має велике завдання і обов'язок що до свого народу: 1) інформувати чуже студентство, а таким чином посередньо і його національний загал – про свої національні справи; 2) корегувати похибки та головні упередження інтернаціональної опції що до тої чи іншої конкретної національної справи"[7]. Звісно, першочерговим завданням українських студентів на еміграції є навчання: "… учитись свому фахові, щоб мати в життю підставу матеріяльну, і "вчитись свому і чужому", щоб виробити собі якусь українську ідеологію: щоб мати в життю підставу моральну…"[8]. Так, зокрема, про завдання українського студентства зазначалося на з'їздах представників студентських громад у Польщі 1921 р.: "Студенство українське, вповне свідоме свого місця та значіння в житті українського народу, має нині цілковиту одностайність думки та остаточно скристалізовану волю єдину до належного підготовлення себе до майбутньої державної праці. Негайне розпочаття акції відновлення своєї академічної праці. Українське студенство, в зв'язку з сучасним положенням української справи, вважає за найдоцільніший спосіб продовження боротьби за національно-політичні та соціальні ідеали України"[9].

Отже, як бачимо, перед українськими студентами стояли завдання збереження національної самобутності, дбати про справу національного відродження держави, інформувати представників іноземних держав про Україну. Але основним було здобуття вищої освіти, бо саме в результаті успішного навчання можна буде в подальшому братися за справу відбудови власної держави на професійному рівні. Студенти складали значну частину тодішньої політичної української еміграції, оскільки більшість з них пройшли важкі часи Першої світової війни і національно-визвольних змагань, що суттєво вплинули на їх політичні погляди.

Щодо чисельності українських студентів-емігрантів, то точних даних про їх кількість немає. Все ж, найбільше українських студентів за кордоном перебувало в Чехословаччині. На 1 вересня 1923 р. тут нараховувалось 1360 студентів, а на 1 березня 1924 р. – було 1896 (в тому числі 141 студентка)[10]. Так, зокрема є дані, що на 1921 р. в Чехословаччині перебувало понад 700 українських студентів, 378 з яких навчалися в Празі[11]. Про 15 тис. студентів в українських вузах Чехословаччини і понад 150 висококваліфікованих українських професорів в міжвоєнний і воєнний періоди (1921 – 1945) говорить М.Мушинка[12]. За іншими даними, тільки у 1924 р. на 2000 українських студентів, котрі навчались в еміграції, 1900 припадало на Чехословаччину. Протягом міжвоєнного періоду дипломи вищих навчальних закладів тут одержали понад 2 тис. осіб, і багато з них повернулися в Україну[13]. В період 1921 – 1934 рр. 6818 російських і українських студентів отримали можливість закінчити освіту в Чехословаччині. Російські студенти становили 72,3 % з тих, що навчались (4862). До цієї категорії зараховувались також татари, калмики, кавказці. Близько 27,7 % (1992) становили українці. До них відносили також білорусів, деяких чехів і євреїв з України[14].

В одному із звітів про проведення урядом ЧСР допомогової акції в 1925 році зазначалось

про те, в Чехословаччині навчається 2132 українських студенти, з них у чеських навчальних закладах навчаються – 1389, в Українському педагогічному інституті – 119, в Господарчій Академії в Подєбрадах – 476, малярській школі – 148[15].

В свою чергу С.Віднянський, говорячи про студентів Українського вільного університету (УВУ) в Празі, наводить такі дані: з 1921 по 1943 рр. (за 22 академічні роки, 44 семестри) на два факультети УВУ (філософський і правничий) було прийнято (записано) 11617 студентів – у середньому по 264 на семестр. Кількість студентів з багатьох причин була неоднаковою в різні роки[16].

В Німеччині в 1924 р. було зорганізовано 138 студентів українців[17]. А на 1 лютого 1926 р. в Німеччині нараховувалося всього 96 українських студентів і 9 студенток[18].

У Польщі до Союзу українських студентських громад на 1924 р. входило 150 чол.[19]. Так, за даними на 1921 р. в Польщі проживало понад 1000 українських студентів, які перебували в громадах: Варшавській, Ченстохівській, Тарнівській, Ланцутській, Петроківській, Калішській, Вадовицькій, Олександрівській та Сідлецькій[20].

Отже, точно встановити чисельність українських студентів емігрантів як в Чехословаччині так і в усій міжвоєнній Європі досить важко. Є окремі дані про кількість українських студентів у вищих учбових закладах, чи просто країнах перебування протягом року чи кількох років. Так, зокрема, труднощі із встановлення кількості українських емігрантів в Чехословаччині пов'язані з рядом причин: 1. Відсутність ведення статистики; 2. Утруднення самоідентифікації українцями, які опинилися у вигнанні в російському емігрантському середовищі; 3. Труднощі реєстрації українських емігрантів за власною національністю в країні перебування. Незважаючи на велику кількість відомостей про їхню чисельність, ці дані не охоплюють всієї еміграції з українських земель. Основною їх вадою є те, що вони подають окремі відомості лише або про наддніпрянців, або про галичан, або про тих, які зареєструвалися у тих чи інших урядових чи українських організаціях[21].

Не менш важливим є походження українських студентів-емігрантів з тих чи інших українських земель, адже політичну еміграцію того часу прийнято ділити на галицьку і наддніпрянську.

Європейська територія перебування українських студентів поділялася на чотири області: Балтійську, Австрійську, Чеську та Німецько-польську-балканську. Головними центрами першої були міста Данциг і Кенігсберг. Там 42 % становили наймолодші студенти 1900 – 1905 рр. народження (далі рр. н.), які через свій вік не брали участі у визвольних змаганнях, разом з народженними в 1897 – 1899 рр. (27,9 %), які також переважно не брали участі у визвольній боротьбі, вони становили – 69,9% усього українського еміграційного студентства регіону. Загалом по області найбільше було галичан, які становили 89,2 %.

Австрійська область з центрами у Відні, Граці та Леобені зосереджувала найбільше представників середнього віку – 69,9 % (1892 – 1899 рр. н.), всі вони були активними учасниками зазначених подій. Як і в першій області, була абсолютна перевага галичан, зокрема у тому ж таки Відні понад – 80 %, у Граці і Леобені – 100 %. Дещо значнішим, у порівнянні з попереднім регіоном, було представництво буковинців – 7 % (всі у Відні).

Чеська область: головні осередки в Празі, Подебрадах, Брно, Братиславі та Мельнику. Область мала досить велику перевагу середніх за віком студентів – 60 – 70 %, безпосередньо в Празі – 69 %. Найстаршими були студенти 1884 – 1891 рр. н., які пройшли і Першу світову війну, і національно-визвольну революцію, чисельність їх, зокрема в Празі сягала – 10 %, що майже вдвічі більше, ніж у Відні. Дана область, у першій половині 20-х рр. відзначалася незначною перевагою галичан – 57,7 %. Буковинців було – 5 %, згодом це число зменшилось.

Німецько-польсько-балканська область з центрами в Берліні, Варшаві, Познані, Кракові та Загребі зосереджувала переважно середніх та старших за віком студентів, які походили в основному з Наддніпрянської України[22].

В результаті Першої світової війни і національно-визвольних змагань 1917 – 1921 рр. за межами українських земель опинилась значна кількість українців. Серед них окреме місце посідає українська студентська еміграція. З-поміж студентів, які навчались у вищих учбових закладах країн Центрально-Східної Європи були різні за віком, матеріальним становищем, походженням, ідеологічними переконаннями українці. Не дивлячись на всі ці розходження, головним для них було здобуття вищої освіти та можливість подальшого працевлаштування на Україні чи на еміграції.

Перша світова війна внесла значні зміни в справу матеріального забезпечення студентів вищих навчальних закладів. В багатьох країнах цією справою після війни зайнялися уряди, а також різні благодійні організації та студентські самодопомогові товариства. Становище українського студентства перших післявоєнних років було досить важким. В 1919 і 1920 рр. не було організовано ні самодопомоги, ні державної допомоги, ні допомоги міжнародних студентських установ. В ці роки тільки українські дипломатичні представництва в Празі та Відні матеріально допомагали студіюючій за кордоном українській молоді[23].

Все ж, найліпшим було становище українського студентства в Чехословаччині, де культурна праця української еміграції була запезпечена найкраще.

В цьому питанні уряд Чехословаччини користувався власними мотивами для організації допомоги емігрантам. Т.Масарик, президент Чехословаччини, розглядав еміграцію як частину більш широкого питання по відношенню до Росії. В міжвоєнний період Чехословаччина продовжувала дотримуватись політики невтручання у внутрішні справи Радянської республіки. Разом з тим існувало велике зацікавлення у встановленні з нею торгових і економічних зв'язків. Передбачалось, що діяльність міжнародного капіталу в Радянській Росії змусить більшовиків еволюціонувати вправо. Погляди Масарика лягли в основу програми допомоги Росії, що отримала назву "російська акція". Спочатку вона розвивалась в двох напрямах. Перший полягав в наданні допомоги голодаючим (голод 1921 –1922 рр.), другий – у вирішенні проблеми біженців[24].

В проведенні цієї акції можна виділити три періоди: до середини 1920-х років; до кінця 1920-х років; до середини 1930-х років.

Для керівництва студентами-емігрантами був утворений спеціальний Комітет для забезпечення освіти в 1921 р. Крім тих, що тільки но приїхали, в Чехословаччині вже перебувало 800 українських студентів. Комітет для забезпечення освіти був закритий в лютому 1935 р., а деякі його функції були передані Чехословацькому Червоному Хресту[25].

В листопаді 1921 р. було утворено "Чесько-український комітет допомоги українській молоді" (ЧУК). Головою ЧУК був обраний професор Карлового університету Я.Бідло, а його заступником – професор О.Колесса. З січня 1922 р. комітет одержував з державного фонду ЧСР щомісячні субвенції для виплати стипендій українським студентам. Умовою одержання стипендій було навчання, причому спочатку допомога надавалась шляхом забезпечення їх житлом, одягом, підручниками, їжею тощо, і тільки з 1922 р. комітет щомісячно видава стипендії в розмірі близько 500 крон.[26].

ЧУК проіснував як самостійна чесько-українська організація до 1931 р. З припиненням державної чеської допомоги українському еміграційному студентству в Празі, того ж року постав уже як громадська організація "Допомоговий Фонд українських і білоруських студентів у Празі"[27]. В статуті "Допомогового Фонду українських і білоруських студентів у Празі" зазначалось: "Метою Допомогового Фонду є допомагати (уділяти стипендії і иншу поміч) українським і білоруським студентам, які студіюють на високих школах а Чехословаччині. Допомогу може одержувати української чи білоруської національности звичайний або рівний йому в правах надзвичайний слухач високих шкіл у Чехословаччині, якщо він:

а) є незаможний і фінансово незабезпечений, так що без чужої допомоги не може продовжувати студій на високій школі…

г) взагалі заслуговує допомогу.

Допомоговий Фонд здобуває матеріальні засоби для виконування своїх завдань:

а) членські вклади;

б) пожертвами, спадщиною, фундаціями, збірками, прибутками з акцій Товариства…

г) прибутками з майна Допомогового Фонду"[28].

Також в Празі діяв кооператив "Українська студентська самопоміч". Він теж займався справою допомоги українським студентам у властивий більше для кооперативу спосіб:" Ціллю кооператива є: поліпшувати відносини своїх членів під взглядом матеріяльним, а то через:

а) закладення і провадження ремісничих курсів для своїх членів

б) введення фахових ремісничих курсів для своїх членів

в) посередничення у вишукуванню занять для своїх членів

г) творення робітничо-артільних відділів поміж своїх членів

д) закладання інтернатів, столових, бібліотек, читалень для своїх членів

е) уділювання своїм членам матеріальної помочі"[29].

Пізніше засновувались й інші подібні організації, але ширшої допомогової акції за браком фондів вони розвинути не могли.

Саме через ставлення чехословацької влади, яка проводила заходи спрямовані на фінансову підтримку української еміграції, стало можливим відкриття тут українських вищих навчальних закладів і утворення великої кількості українських студентських організацій. Із згортанням матеріальної допомоги в 1930-і рр., зменшилась кількість українських студентів в Чехословаччині та їх організацій.

Найкращим в матеріальному плані, з усіх європейських країн перебування українських студентів, було їх становище в Чехословаччині. Українські емігранти отримували в цій країні суттєву державну допомогу. Натомість, в Німеччині та Австрії матеріальне становище українських студентів було досить складним. В цих країнах склалась важка економічна ситуація після закінчення війни. Німеччина в 1920-х рр. переживала тяжкі для себе наслідки війни, що вилились в гостру економічну кризу. В українській емігрантській пресі того часу можна зустріти таку характеристику становища українських студентів: "Ріжні політичні комплікації, зростаюче безробіття, повний економічний та фінансовий крах, як це бачимо в Німеччині, а в слід за цим впровадження золотої валюти, зростаюча дорожнеча та багато інших причин довели наше студентство до прямо катастрофального положення. Студентство покидає студії масово та шукає праці, щоб удержатися при житті. І коли ще давніше була можливість одержати працю в академічних центрах, то тепер українські студенти, позбавлені навіть і цієї можливості, емігрують для заробітку в Люксембург, Францію, Бельгію, Голандію. На початок 1924 р. маємо такі дані про кількість студентів: із 157 членів Спілки Студентів Українців сего року 37 мусили відмовитись від студій і емігрувати в західні країни Європи. Кількість членів товариства Громада зменшилась на 50%, товариства "Основа" в Данцігу – на 75 %"[30].

Про скрутне становище студентів свідчать матеріали Спілки Студентів українців у Німеччині: "Зимовий семестр 1923/24 можна назвати одним з найбільше важких за всі періоди істнування нашого студенства в Німеччині. Через лихий матеріяльний стан опинилося наше студенство на передодні пропасти; шістдесят відсотків покинуло студії, не маючи змоги прожити. З того біля 10 остало на далі працювати на французьких доках, або у німецьких поміщиків. З тих, які ще тут осталися, є десять відсотків хорих на туберкульозу, ревматизм та инші хороби"[31].

Про допомогу українським сттудентам в Німеччині маємо відомості з листування в 1930-х рр. між українськими студентами, що вже навчаличь в Берліні і тими, хто мав намір там навчатися: "В справі студій на Високій Технічній Школі в Берліні подаємо Вам до відома слідуюче: на Високих Технічних Школах в Німеччині вправді не вимагається від студентів жадних вступних іспитів але від чужинців жадається доповняючого іспиту.

Шкільні оплати виносять округло 200 марок на семестр. На прожиття треба від 120 до 150 марок місячно. В Берліні є Український Студентський Дім, в якому можна дістати помешкання за 10 марок місячно, на що одначе не можна з певністю рахувати тому, що тепер майже всі місця заняті. Мешкання можна буде дістати аж тоді, коли хтось із студентів опустить Студентський Дім. Не виключено рівнож одержати деякі полекші в шкільних оплатах, однак ця справа взагалі є дуже проблематична"[32].

В Австрії діяв "Допомоговий комітет для збігців", який опікувався і українськими студентами. В самому Відні допомогу студіюючій молоді несло "Українське Товариство Прихильників Освіти". Товариство було засноване заходами віденської "Січі" за допомоги і участі С.Дністрянського і Д.Дорошенка в квітні 1920 р. Товариство спочатку допомагало всім студентам, а коли його засоби дещо вичерпались, то тільки політичним емігрантам. За чотири роки воно надало допомогу 285 студентам на суму 8000 доларів. Фонди Товариства складали пожертви українців, в основному з США[33].

Становище українських студентів в Австрії було не набагато кращим, ніж в Німеччині. Так, управа товариства "Січ" 1924 р. зверталась з проханням про матеріальну допомогу до Центрального Союзу Українського Студентства: "Здається, що віденське студентство що до матеріального положення найгірше поставлене зі всього нашого студентства. Протягом 1923 р. давало Товариство Прихильників Освіти невеликі підмоги кільком десяткам студентам. Однак

в останньому часі воно не розпоряджає ніякими фондами, так що перед многими стоїть переривання студій. В минулому році засновано при нашому товаристві "Самопоміч""[34].

Отже, в 1920 – 1930-х рр. Німеччина та Австрія стають важливими центрами зосередження української студентської еміграції. Студенти були різні за віком і територіальним походженням з українських земель. Їх матеріальне становище в міжвоєнний період було дуже складним в Німеччині та Австрії. Та не дивлячись на всі труднощі, пріоритетним для них залишалось здобуття вищої освіти.

В Польщі становище української еміграції було досить складним. Тут державна допомога здійснювалась в значно менших розмірах і не так регулярно. Про необхідність матеріальної допомоги зазначалось на з'їздах представників студентських громад у Польщі: "а) Українське студенство за Головний шлях до поліпшення свого матеріального стану приймає Товариську взаємопоміч, яку організовано переводить через свої студентські громади. Б) українське студенство має право на відповідну організовану матеріяльну помогу з боку українського Уряду, для чого Уряд український переводить відповідні асігнування та засновує фонд."[35]. Та все ж допомогу українським студентам надавало Товариство допомоги студентам українцям високих шкіл у Варшаві. Це ж Товариство під керівництвом Р.Смаль Стоцького організувало в 1929 р. у Варшаві "Український Студентський Дім", який складався з інтернату на 20 осіб, читальні, бібліотеки. Товариство надавало допомогу студентам у вигляді позичок, стипендій[36].

Отже, серед джерел формування українського студентства в еміграції можна виділити як, власне, академічну молодь, так і колишніх військових. Перед українськими студентами стояли завдання збереження національної самобутності, дбати про справу національного відродження, але основним було здобуття вищої освіти. Матеріальна допомога українським студентам в країнах Європи багато в чому залежала від ставлення уряду тієї чи іншої країни до емігрантів і від ефективної діяльності українських і міжнародних допомогових організацій. Правове становище еміграції та матеріальна допомога уряду певної країни чи діяльність допомогових установ прямо пропорційно впливали на чисельність українських студентів та утворення їх організацій в країнах Центрально-Східної Європи.

---

[1] Дуднік О. Студентство як основна складова української політичної еміграції у 20-ті рр. ХХ ст. // Наук. записки Вінницького держ. пед. університету ім. М.Коцюбинського. Серія: історія. – Вип. 4. – 2002. – С. 103.

[2] Срібняк І. Українці на чужині. Полонені та інтерновані вояки-українці в країнах Центральної та Південно-Східної Європи (1919 – 1924). – К., 2000. – С. 77.

[3] Кисіль З. Українське воєнно-історичне товариство (1920 – 1939). // Український історичний журнал. – №2. – 2001. – С. 102.

[4] Дуднік О. Вказ. праця. – С. 104.

[5] Мартинець В. Ідеалізм в українській суспільності. // Національна думка. – Ч. 2. – Прага, 1927. – С. 5 – 6.

[6] Федів І. На організаційні теми. // Український студент. – №3 – 4. – Прага, 1923. – С. 22.

[7] Бочковський О. Роль студентства в житті нації. // Студентський вісник. – Ч.8. – Прага, 1925. – С. 16.

[8] Липинський В. Завдання українського студентства. // Студентський вісник. – Ч.2. – Прага, 1926. – С. 2.

[9] Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі ЦДАВОВ України). – Ф. 3570. – Оп. 1. – Спр. 5 – Арк. 1.

[10] Наріжний С. Українська еміграція: культурна праця української еміграції між двома світовими війнами. – Ч.1. – Прага, 1942. – С. 71.

[11] Віднянський С. Заснування і діяльність Українського вільного університету – першої української високої школи за кордоном (1921 – 1945). // Український історичний журнал. – № 11 – 12. – 1993. – С. 76.

[12] Мушинка М. Українці Чехо-Словаччини. // Українська діаспора. – № 3. – 1993. – С. 43.

[13] Бублик Т. Наукова та культурно-освітня діяльність української еміграції в Чехословаччині та Німеччині в 1920 – 1930-их рр. ХХ ст.: Автореф. дис… канд. іст. наук. – К., 1997. – С. 12.

[14] Сладек З. Русская эмиграция в Чехословакии: развитие "русской акции". // Славяноведение. – № 4. – 1993. – С. 35 – 36.

[15] Піскун В. Громадські організації як спосіб вираження згуртування українських політичних емігрантів (20-і – 30-і роки ХХ століття). // Українознавство (календар-щорічник). – К., 2006. – С. 102.

[16] Віднянський С. Культурно-освітня і наукова діяльність української еміграції в Чехословаччині: Український вільний університет (1921 – 1945 рр.). – К., 1994. – С. 63.

[17] Наріжний С. Вказ. праця. – С. 71.

[18] Там само. – С. 90.

[19] Там само. – С. 72.

[20] ЦДАВОВ України. – Ф. 3570. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 1.

[21] Криськов А. Українська імміграція мієвоєнного періоду у Чехословаччині (1919 – 1939). Автореф. дис… канд. іст. наук. – Чернівці, 1997. – С. 13 – 14.

[22] Дуднік О. Вказ. праця. – С. 105 – 106.

[23] Наріжний С. Вказ. праця. – С. 72.

[24] Сладек З. Вказ. праця. – С. 30 – 31.

[25] Там само. – С. 33.

[26] Віднянський С. Вказ. праця. – С. 60 – 61.

[27] Наріжний С. Вказ. праця. – С. 75.

[28] ЦДАВОВ України. – Ф. 4465. – Оп. 1. – Спр. 269. – Арк. 1 – 2.

[29] ЦДАВОВ України. – Ф. 4465. – Оп. 1. – Спр. 266. – Арк. 1.

[30] Тютюник М. Економічне положення українського студентства. // Студентський вісник. – 1924. – Ч. 1. – С. 20.

[31] Матеріальне положення нашого студентства у Німеччині (Спілка Студентів Українців у Німеччині). // Студентський вісник. – 1924. – Ч.2 –3. – С. 82.

[32] ЦДАВОВ України. – Ф. 3572. – Оп. 1. – Спр.5. – Арк. 11.

[33] Наріжний С. Вказ праця. – С. 76.

[34] Дописи. // Студентський вісник. – 1924. – Ч.1.

[35] ЦДАВОВ України. – Ф. 3570. – Оп. 1. – Спр. 5. – Арк. 3.

[36] Наріжний С. Вказ. праця. – С. 76.

Статья касается проблемы украинской студенческой эмиграции в страны Центрально-Восточной Европы в межвоенный период. Ряд вопросов, таких как: материальное положение украинских студентов, их численность и задание в Центрально-Восточной Европе в 1920-1930-е гг., отдельно выделяются в статье.

Ключевые слова: эмиграция, украинский, студенты, страны Центрально-Восточной Европы, Чехословакия, Австрия, Германия, Польша, экономическое положение, задание.

The article is devoted to the problem of Ukrainian students' emigration to the countries of Central-Eastern Europe between the World Wars. Variety of problems such as economic conditions of Ukrainian students, their number and tasks in the Central-Eastern Europe in 1920 – 1930 are underlined in the article.

Key words: emigration, Ukrainian, students, countries of Central-Eastern Europe, Czecho-Slovak Republic, Austria, Germany, Poland, economic conditions, task.

Катерина КОРОВІНА
Одеса

"РОДИЛЬНИЙ ОБРЯД" ЯК ЕТАП СОЦІАЛІЗАЦІЇ ЖІНКИ: ПЕРЕХІД ДО МАТЕРИНСЬКОЇ СУБКУЛЬТУРИ

Стаття присвячена проблемі переходу жінки в інститут материнства. У дослідженні аналізується структура, знаковість та специфіка родильної обрядовості, для визначення її ролі в системі обряду переходу.

Кожна людина у своїх вчинках та поведінці різноманітна й індивідуальна, тому для збереження цілостності і структурності суспільства потрібен ритуал та традиція. У науці терміном "традиція" позначається специфічний вид соціального спадкування, такий засіб запису інформації, який орієнтований на точне відтворення минулих зразків соціальності[1]. Традиція спирається на самий факт соціалізації індивідів, на приналежність їх до певної спільності. Соціалізація – це процес засвоєння індивідом визначеної системи знань, норм і цінностей, які дозволяють йому функціонувати в якості повноправного члена суспільства.

Людина у своєму житті послідовно проходить деякі етапи: народження – полова зрілість – шлюб – батьківство/материнство – професійна/соціальна спеціалізація – смерть. Кожне з цих явищ супроводжується діями, у яких одна й та сама мета: забезпечити людині перехід з одного визначеного стану в інший, настільки ж визначений. В етнографічній літературі цей процес називають "обрядами переходу". Основоположником даної термінології є А. Ван Генепп[2]. Суть теорії "обрядів переходу" полягає в існуванні деяких переходів, які приводять до радикальних змін існуючого положення. Сам процес переходу відбувається в 3 етапи:

І етап – сегрегація – відділення людини або групи людей від старого оточення та займаного раннє місця в соціальній структурі: розрив з минулим (preliminal rites).

ІІ етап – транзиція – проміжний стан (liminal rites – від лат. limen – поріг). В.Тэрнер вів поняття "лиминальної особистості" – "Лиминальные существа ни здесь ни там, ни то ни се – они в промежутке между положениями"[3].

ІІІ етап – інкорпорація – поступове включення індивіда в нову соціальну групу, у новій якості, в новому соціальному статусі (postliminal rites).

До "обрядів переходу" відносяться також ритуали ініціації – сукупність церемоній, за допомогою яких відзначається вступ індивіда в члени групи, зміна його статусу, початок нової форми життєдіяльності. Але відміною рисою ініціації є штучне відтворення ситуації, і прилучення до таїнств[4]. Метою даної статті є розгляд родильного обряду з погляду етапів перехідності та виявлення спорідненості елементів ритуалу з обрядами ініціації.

Родина являє собою шлюбний союз між чоловіком та жінкою в тій чи іншій формі санкціонованій суспільством[5]. Дана основа являє собою не тільки відносини між подружжям, навіть якщо вони юридично оформлені, а становить взаємини між чоловіком і дружиною, батьками і дітьми. Саме даний факт наділяє родину характером важливішого соціального інституту. Як і будь-який інший інститут, родина має чітку структуру, взаємозалежні між собою підрозділи (субкультури). Одним із таких підрозділів є інститут батьківства. До складу якого входить материнство і батьківство, але в контексті не простої сукупності, а як підсистема в системі родини, в якості самостійного елемента.

Важливим фактором існування етнічної групи є наявність нащадків. Народження дитини було і є найважливішою подією для всіх членів родини і суспільства. Свій статус родина

© Катерина Коровіна

одержувала тільки після народження первістка. Стан безплідності розцінювалося як покарання, наведення порчі, знак долі. В народній уяві, безплідність, приписувалась винятково жінці. Тому на жіночу поведінку накладалися табу: заборонялося брати участь у багатьох обрядах календарного і сімейного циклу[6]. Внаслідок цього, щоб не допустити цей стан, ми можемо спостерігати ритуали, які спрямовані на попередження безплідності, в складі різних обрядів сімейного циклу. Весільна обрядовість наскрізь наповнена ритуалами, що забезпечували б народженню нащадків: обсипали зерном молодих, саджали дитину до нареченої на коліна, у шлюбне ліжко клали поліна, також чоловічі / жіночі атрибути. В родильній обрядовості особливе значення придавали поведінці жінки, тому що вважали, саме поведінка матері багато в чому визначає майбутнє дитини (у тому числі і його плідність). Унаслідок порушення ритуальних приписів в майбутньому дитині могла загрожувати безшлюбність або безплідність. У етнокультурному середовищі материнство – є одним з головних іпостасей жіночного образу[7].

Дослідники вважають, материнство, як інституціонально засвідчений факт фіксується з того моменту, коли жінка заявляла про свою вагітність сім'ї; з появою лікарської практики після установлення факту вагітності[8]. На наш погляд, настає перший етап переходу – сегрегація. Жінка одержує статус вагітної, якщо до даного моменту вона знаходилася на певній соціальній сходинці(як правило, статус замужньої жінки), то в даному становищі її статус поступово знижується. Їй приписуються характеристики пасивності, безособовості, "її як би не існує"[9]. Символіка "порогової фази" визначається не тільки невизначеністю статусу, але і безліччю символів і кодів, що підкреслюють даний стан[10].

Жінка втрачає своє "Я" – навіть її спонтанні бажання вважаються не її власними, а проявом іншої волі[11] ("це їй з черевця захотілося") – тим самим позбавляючи вагітну статусу людини. За повір'ям вона є носієм двох душ, тому знаходиться в безпосередній близькості до границі між життям та смертю, тому стосовно неї застосовується ряд правил щодо поведінки, які в міру збільшення терміну вагітності піддаються ретельної регламентації.

Суть обряду переходу і ритуалу ініціації полягає в тому, що людина повинна одержати новий статус. Для цього потрібно пройти "пустелю безстатусності", повернутись у свій природний стан, потім символічно вмерти, для того, що б народитися "новою людиною". Позбавлення "людського вигляду" характеризуєтся низкою символічних кодів: поведінковий (нерухомість, недієздатність), звуковий (німота, сліпота), коду одягу[12], які в ході ритуалу трансформуються і в міру наближення до "переходу" віддаляються.

Нерухомість і недієздатність – цей код побудований на основі обмеження рухової активності і працездатності. Насамперед, це обмеження в обрядовому і господарському житті. У нашому випадку ми можемо розділити дану групу на дві категорії, які по способу дії спрямовані на:

1. обмеження активності, яка пов'язана з запобіганням та охороною вагітної і майбутньої дитини від шкоди. Жінці приписували безліч правил і заборон: просторові (виходити з будинку без супроводу, стояти на порозі, знаходитись на перехресті), тимчасові (виходити після заходу сонця), уникати контактів з деякими предметами (дивитись у дзеркало, носити намисто та кільця)[13], тваринами (дозволяти кішці або собаці проходити між ніг, дивитися на вовка, брати в руки мишу), явищами природи, стихіями (місяцем, зірками, вихром, громом, блискавкою). Регламентували також стримування від деяких видів дій (шити, прясти, в'язати, не повинна мести або змітати сміття в кут, брати в руки мотузку і замотувати їй);

2. ряд заборон що стосуються оберегів для самого суспільства. Як ми зауважили, вагітна є носієм двох душ і вважається небезпечною, тому її обмежували в обрядовому житті (пр. не дозволяється бути хрещеною матір'ю, дружкою, (молодим віщує нещастя і сварки в родині)), господарському (не повинна доїти корову ("щоб не відняти в корови молоко", знімати поклажу з коня).

Даний стан споріднений зі станом неофітів, що проходять ініціацію. Вона полягає в тім, що під час іспитового терміну неофіти можуть безкарно красти і грабувати, пригощатись[14]. Проводячи аналогію зі станом вагітності ми можемо спостерігати аналогію в поведінці оточуючих – не можна відмовляти в проханні, особливо якщо це стосується їжі. Вагітну, що прийшла в будинок, намагалися посадити якнайкраще – у противному випадку в будинку заведуться миші[15].

Вживання їжі, ритуальний етикет – визначаються обмеженням у їжі деяких продуктів. Вагітній заборонялося користуватися загальним посудом, також заборони поширювалися на деякі продукти (наприклад, не можна їсти рибу, овочі, м'ясо тварин, задертих вовками, їсти фрукти, що клювали птахи, їсти кисле).

Німота, сліпота – мовчання – значима характеристика головного персонажа ритуалу переходу, воно вказує на близькість персонажа до іншого світу, у той час як говоріння – ознака світу людей[16]. Сліпота може ритуально передаватися за допомогою визначених символів: ін. необхідність проводирок[17], а також особливого підв'язування головного убору, що спадає на очі.

Код одягу – остання зі знаків приналежності до "світу культури", роздягання, знімання взуття, кілець, розплітання волосся – це повернення людини у своє "природне", вихідний стан. Безпосередньо перед родами, жінка розв'язувала усі вузли на одязі (нерідко і цілком роздягалася – при важких родах), знімала прикраси, розпускала волосся. Дані символи вказували на полегшення пологів. Більш того, у період вагітності також регламентували деякі дії (заборона носіння кілець, намиста, а також щоб на одязі не було багато вузлів). Оголення або просто розв'язані вузли вказують на не функціональність тіла[18].

За допомогою регламентації заборон породілля поступово відокремлювалося від свого світу, і наближалася до світу "чужого".

У результаті дотримання культурних символів людина наближалася до свого природного стану, перетворювалася на "живий труп". Ідея про смерть, переродження людини в новій якості і статусі є основною в обряді переходу. Неможливо досягти змін у людині без того, щоб "померти" у попередньому житті[19].

Якщо розглядати аналогію з обрядами ініціації, то ми можемо виділити ще одну характерну рису: для одержання таємного знання і нового статусу ініціянту необхідно пройти іспит на витривалість через тілесні больові страждання. Біль – це містична сила: з одного боку вона є уповноваженим космосу, тобто природного, а з іншого боку – соціуму, тобто суспільного порядку. Тому вона безлика й узагальнена. Біль – це єдино можливий шлях у нове життя. Таким чином, виражаючись метафорично, це якийсь глибоко духовний процес[20]. Жінки, що родили, називають родовий біль "пекельний", "божевільний", "нестерпний", "нелюдський", той, який "ні з чим не переплутати, "ні з чим не порівняти " – це еталон болю, головний, найдужчий біль. Багато жінок говорять, що чоловіки "не винесли б цього"[21]. Тим самим можна відзначити, що призначення цього болю важливе – вона є невід'ємною частиною родильного ритуалу. Для того щоб "стати матір'ю", необхідно пройти цей етап.

З народженням дитини жінка відбулася як мати. Для соціального закріплення цієї позиції необхідно пройти важливу фазу перехідності – інкорпорацію. Основним завданням даного періоду – це "виготовлення" нової людини. Протягом 40 днів жінка знаходиться в проміжному стані, тобто в просторі між своїм і чужим[22]. За цей період часу ми можемо спостерігати поступове включення матері в структуру колективу, придбання нового соціального статусу. Жінка змінювала зачіску і костюм – він ставав цілком жіночим. У цей період відбувається з'єднання душі з тілом породіллі. Відбувається ритуальне обмивання (в обряді ініціації це важливий компонент для зняття безстатусного стану). У родильній обрядовості це проходить через "обряд зливок" (отводок) – очищення водою баби-повитухи і породіллі. Після цього наставала черга обряду "навідування породіллі" (як правило, вони носили переважно індивідуальний характер) та родини. Родини влаштовувалися незадовго після пологів. У них брали участь жінки (нерідко із чоловіками) і баба-повитуха. Розпорядницею родин була повитуха, вона за допомогою породіллі допомагала накривати на стіл. Гості приходили з подарунками, шануючи породіллю і дитину, бажали їм здоров'я. Проаналізувавши даний обряд, ми можемо припустити, що запрошені жінки тим самим, констатували факт материнства, яке відбулося. Остаточним етапом закріпленням породіллі в новому статусі, служила очисна молитва (через 40 днів) після якої жінка цілком здобувала статус повноправної жінки – матері.

Таким чином, підводячи підсумок, ми можемо акцентувати увагу на те, що обряди, що входять до складу родильної обрядовості тісно переплітаються з обрядами переходу. У їхньому контексті ми можемо спостерігати, що вагітність відноситься до "проміжного стану", і для того, "щоб піднятися нагору по статусних сходах, людина повинна спуститися нижче статусних

сходів"[23] за допомогою введення особливих заборон жінка поступово відокремлюється від свого світу, і наближається до світу "чужого", тим самим, позбавляючись останніх ознак приналежності до сфери культури – стає tabula rasa.

---

[1] Данилова Л.В. Традиция как специфический способ социального наследования // Советская этнография. – № 3. – 1981. – С. 48.

[2] Арнольд ван Геннеп. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М., 1999.

[3] Тэрнер В. Символ и ритуал. – М., 1983. – С. 169.

[4] М.В.Тендрякова. Мужские и женские возрастные инициации // Этнографическое обозрение. – № 4. – 1992. – С. 34.

[5] Культура і побут населення України. – К., 1993. – С. 183.

[6] Славянские древности: этнолингвистический словарь (под ред. Н.И. Толстого). – Т.1. – М., 1995. – С. 167.

[7] Кон И.С. Материнство и отцовство в историко-этнографической перспективе // Советская этнография. – № 6. – 1987. – С. 31.

[8] Щепанская Т.Б. Мифология социальных институтов: родовспоможение // Мифология и повседневность. – Вып.3. – СПб.,1999. – С. 390.

[9] Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре (структурно-семантический анализ восочнословянских обрядов). – СПб.,1993. – С. 92.

[10] Тендрякова М.В. Первобытные инициации и современная культура // Советская этнография. – № 6. – 1991. – С. 53.

[11] Щепанская Т.Б. Вказ. праця. – С. 393.

[12] Маєрчик М. Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу. Автореф. дис.... канд. іст. наук. – К., 2002.

[13] Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности). – К., 1981.

[14] Геннеп А. Вказ. праця. – С. 103.

[15] Славянские древности. Вказ. праця. – С. 161.

[16] Байбурин А.К. Вказ. праця. – С. 93.

[17] Там само. – С. 176.

[18] Маєрчик М. Одяговий метамовний код в обрядах родинного циклу (семіотичний аналіз традиції оголення лімінальних осіб) // Народознавчі Зошити. – № 6. – С. 1029.

[19] Щепанская Т.Б Вказ. праця. – С. 390.

[20] Белоусова Е. Родовая боль в антропологической перспективе// источник: http://proekt-psi.narod.ru

[21] Белоусова Е. Вказ. праця.

[22] Байбурин А.К. Вказ. праця. – С. 95.

[23] Тернер В. Вказ. праця. – С. 231.

Статья посвящена проблеме перехода женщины в институт материнства. В исследовании анализируется структура, знаковость и специфика родильной обрядности для определения ее роли в системе обряда перехода.

Єлизавета МОЇСЕЄНКО
Київ

ПРОБЛЕМИ ЕТНОЛОГІЇ В СУЧАСНІЙ НАУКОВІЙ ПЕРІОДИЦІ

У статті проаналізовано відображення проблем етнології в науково-популярних виданнях України

Ключові слова: етнологія, журнал, історіографія.

Зростання інтересу до етнології припадає в Україні на початок 1990-х рр. Спираючись на досягнення світової науки, українська етнологія сформувалась як сучасна наукова субдисципліна. За цей час було утворено або реорганізовано наукові інституції, які провадять етнологічні дослідження, видано тисячі наукових праць, виходять друком десятки спеціалізованих етнологічних часописів.

У процесі становлення української етнології наукова періодика відіграла чи не вирішальну роль. Періодичні видання апріорі спрямовані на оперативне інформування наукової громадськості та всіх зацікавлених про нові відкриття в галузі. Часописи, на сторінках яких публікуються етнологічні дослідження, можна розподілити на дві групи.

Наукові журнали та збірники статей, засновані науковими установами або вищими навчальними закладами та внесені у перелік ВАК України як рекомендовані до друку в них результатів дисертаційних досліджень. Найвідоміші з них: "Народна творчість та етнографія", "Етнічна історія народів Європи", "Народознавчі зошити", "Матеріали до української етнології", "Етнос і культура" та ін. Доробок деяких з них вже розглядався в історіографії[1].

Незалежні видання, засновники яких (переважно приватні особи або малі підприємства) мають на меті подавати результати наукових студій в популярному викладі. Попри їх "неакадемічність", нерідко вони стають більш популярними, аніж перша група видань. До того ж, до редколегій незалежних журналів нерідко входять відомі науковці-етнологи. Серед них можна виділити журнали "АНТ", "Родовід", "Берегиня", "Неопалима купина", "Етноси України" тощо. Вони й стали предметом нашого дослідження.

Серед періодичних видань, які висвітлюють на своїх сторінках етнологічну проблематику, помітне місце займає вісник археології, мистецтва та культурології "АНТ". За 9 років свого існування він уже давно перестав бути журналом для окремої корпорації, еволюціонувавши від "тоненького" щоквартальника до солідного двохсотсторінкового видання. В кожному з номерів міститься близько 100 матеріалів різних авторів, більшість з них – доктори та кандидати наук.

"АНТ" належить до категорії незалежних видань. Він заснований не державною структурою, а МП "Віче". До його редколегії входять переважно фахівці з Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Рильського, а також Інституту археології НАНУ. Очолюють журнал знаний мистецтвознавець М. Селівачов (головний редактор) та керівник Подільської постійно діючої експедиції Інституту археології НАНУ М. Сагайдак (шеф-редактор). Серед авторів часопису відомі вчені: В.Зоценко, Г.Івакін, Т.Кара-Васильєва, О.Курочкін, Г.Скрипник, Д.Степовик, Р.Терпиловський, В.Цитович та ін.

Назва "АНТ", на думку редколегії, вказує напрям цього періодичного видання. В його полі зору все, пов’язане з рідною землею: "від античної спадщини Причорномор’я та Приазов’я до

© Єлизавета Моїсеєнко

антонівського "Антея", уособлення не тільки мистецьких, а й технологічних досягнень українців"[2].

Характерною рисою цього журналу є його міждисциплінарність. Він намагається долати бар'єри між окремими науками, прагне до міждисциплінарного погляду на краєзнавчу, історичну тематику. Головна ідея вісника – дати модель економного за знаками, але насиченого інформативністю тексту, дотримуючись жорсткого правила чотирьох W (what, why, when, where)[3].

Перш за все, "АНТ" – журнал археологічний. Проте, не в сучасному розумінні, а в ширшому, притаманному дореволюційному розумінню археології, у лоні якої зародились етнологія та мистецтвознавство. Завданням журналу є осмислення всіх явищ в культурному житті України. "Спираючись на критичний аналіз, – підкреслює редколегія "АНТу", – ми хотіли б продемонструвати, що не всі моделі, які нам іноді "нав'язує" історія, придатні для букавального відтворення у сьогоденні. Залежність від свого "історичного коду" не є фатальною і, визнавши законність устремлінь своїх попередників, кожна нова генерація мусить обрати свій шлях"[4].

На сторінках "АНТу" друкуються наукові та науково-популярні статті, подорожні нотатки та спогади, повідомлення про конференції, виставки, розповіді про видатних науковців і митців, рецензії й інші довідково-інформаційні матеріали. Матеріал викладено доступною мовою, тому журнал користується уваною не лише вузьких фахівців, але й широкого кола гуманітарної інтелігенції.

Вихід журналу було започатковано 1999 р. Матеріали розподілено на кілька рубрик, які мають своє обличчя і зберігаються протягом усього існування журналу: "Спектр", "Антіква", "Музейон", "Пілігрим", "Портрет", "Цензор", "Хронос", "Endix". За час існування журналу з'явились нові рубрики, зокрема "Дебют" (тут друкують перші спроби пера дослідників-початківців), "Архів" (публікації документів, спогадів, неопублікованих праць тощо), "Кафедра" (матеріали навчально-педагогічного та методичного спрямування).

Про ювілеї міст, музеїв, навчальних і наукових закладів, видатних осіб "АНТ" регулярно повідомляє у рубриках "Хронос", "Портрет", "Цензор". У "Дайджесті" подає фрагменти найцікавіших публікацій і рукописів із різних джерел. Проте рубрика "Дайджест", що з'явилась у першому випуску журналу, вдруге побачила світ лише у 4 – 6 числі за 2000 р. і в подальшому не знайшла свого продовження. У цій рубриці було вміщено дві статті відомого палеолінгвіста О.Стрижака ("Хто вони, наші загадкові пращури анти" та "Віктор Петров як антознавець"). У рубриці "Спектр" друкуються матеріали проблемно-дискусійного спрямування, де представлено широкий спектр поглядів на злободенні наукові проблеми.

Статті про давню культуру зосереджені в рубриці "Антіква", серед авторів якої Ф.Андрощук, Ю.Болтрик, О.Курочкін, Я.Боровський, І.Мовчан, В.Пуцко, Р.Одрехівський, М.Селівачов.

У рубриці "Пілігрим" публікуються здебільшого подорожні нотатки, що характеризують історико-культурні спадщину того чи іншого краю. Тут вміщено емоційно забарвлені враження від відвідин Лемківщини, Святої Землі, Феодосії, Норвегії, Греції, Македонії, Болгарії тощо[5].

У рубриці "Цензор" читач має змогу ознайомитися з новинками періодики, новими книжками. Слід зауважити, що кількість рецензій в "АНТі" більша, ніж у всіх журналах подібного спрямування. Особливо багато рецензій пише головний редактор, доктор мистецтвознавства М.Селівачов, слушно вважаючи їх "нервовою системою науки".

Рубрику "Портрет" побудовано за таким принципом, що кожна стаття містить детальний життєпис ювіляра та творчу характеристику. Тому не дивно, що біографічні статті з "АНТа" часто майже без змін переносяться до "Енциклопедії сучасної України" та інших довідкових видань. Серед персонажів "портрета" були Г.Ткаченко, М.Примаченко, С.Висоцький, М.Сікорський, В.Щербак, О.Миловзоров, В.Парахін, П.Толочко, С.Білокінь, П.Білецький, Г.Мезенцева та ін. Тільки за перші сім років виходу журналу в світ було опубліковано понад 150 біографічних статей, зокрема чимало некрологів, що дало підставу прихильникам чорного гумору називати цей розділ "катафалком"[6].

Журнал "АНТ" займає помітну громадську позицію щодо вшанування подій нашої минувшини. Зокрема, він ініціював спорудження спорудження пам'ятника на місці масових розстрілів у карельському урочищі Сандармох восени 1937 р. Для цього оголосили відкритий конкурс, оргкомітет і журі визначили переможців, працювали з ними над остаточним проектом,

шукали кошти. За два з половиною роки справу було завершено – величний монумент із сірого граніту роботи М. Малишка та Н. Білика став чи не найкращим серед споруджених від різних народів у меморіалі "Сандармох"[7].

У 1991 р. було засновано ще одне недержавне періодичне видання – журнал "Родовід". Його видавцем стала одноіменна видавнича фірма, співвласниками якої є подружжя: українка Л. Лихач та американець В.Нолл. "Родовід" позиціонує себе як наукові записки до історії культури України. Головною темою досліджень редакція ставить вивчення духовної і матеріальної культури України, закордонного досвіду дослідження та збереження культурної спадщини тощо. З 1991 по 2006 рр. світ побачило 19 спарених чисел часопису.

"Родовід" прагне стати продовжувачем традицій "Киевской старины", друкуючи підбірки досліджень, нарисів сучасних вчених та зібрань минувшини. Серед його дописувачів – дослідники історії культури, етнологи, фольклористи, культурологи, історики, мистецтвознавці, антропологи. Зміст журналу вдало збалансований: поряд з дослідницькими статтями, кожне число містить інформацію про нові знахідки, документи, повідомлення тощо.

Від дня заснування журналу існують рубрики "Дискусії", "Експедиції", "Дослідження", "Архівні матеріали, документи". Згодом до них додались "Повідомлення", "Реставрація", "Галерея". Натомість, деякі рубрики з'являлись на сторінках "Родоводу" лише епізодично ("Жіночі студії", "Людина і епоха", "Родовід").

Майже кожен випуск присвячено спеціальній темі. Наприклад, темою шостого числа "Родоводу" було кобзарство та лірництво. У ньому редакція прагнула подати якомога більше першодруків. Редактор журналу Л. Лихач зазначила, що брак систематичної польової роботи – одна з проблем сучасних публікацій про кобзарство[8].

Восьме число "Родоводу" було присвячено українській іконі: її збереженню, дослідженню, фізичному та науковому життю, реставрації тощо. В ньому вміщено матеріали наукової конференції "Збереження, дослідження та реставрація творів темперного живопису", проведеної Львівською філією Українського науково-дослідного центру і Музеєм етнографії та художнього промислу Інституту народознавства. У статтях дослідників розглядаються проблеми української іконографії, зокрема нестача коштів на утримання та реставрацію ікон, відсутність спеціалістів та каталогів, придушення досліджень у радянські часи тощо.

Дев'ятий номер "Родоводу" знайомить читачів із роллю жінки в історії культури села. В ньому вміщено повідомлення про участь жінок в ініціальних ритуалах, досліджено деякі аспекти стереотипів жіночої поіведінки, висвітлено роль жінки в музичному житті села тощо. Десятий випуск було повністю присвячено вивченню української родини промисловців та меценатів Симиренків з XIX ст. і до сьогодення.

Основною темою "Родоводу" № 11 стала етномузикологія – "тобто дослідження неписаних музичних культур, особливо сільської музики Східної Європи, переважно української, а також єврейської, польської та румунської"[9]. В цьому випуску вміщено статті дослідників з різних куточків світу – з Києва, Львова, Харкова, Рівного, Бухареста, Варшави. Вони подають багатий інформаційний матеріал про різні музичні інструменти, про життя та діяльність відомих етномузикологів Г.Хоткевича та В.Щепотьєва, а також багато народних пісень та нот до них.

Центральною темою дванадцятого числа "Родоводу" є мистецтвознавство. Зокрема, жвавий інтерес викликає стаття Н.Верещагіної про найдавнішу чудотворну ікону Києва – ікону Святого Миколая, її історію, реставрацію, традиції, пов'язані з іконою[10]. Шістнадцятий випуск журналу було присвячено темі українського наїву або примітиву. Тут присутні також мистецтвознавчі, етномузикологічні, соціологічні дослідження. Паралельно до основних статей, перемежовуючи їх, ідуть стислі есеї 10 авторів про 17 митців – від уславлених Примаченко та Собачко до поки що невідомих К.Кислякова, О.Мускула, П.Горицвіт[11]. Випуск часопису № 18 – 19 було присвячено художній обробці каменю в Україні. В статтях аналізуються вироби з каменю різних епох, від палеоліту до нового часу. Низку розвідок (А.Дорош, А.Кісь, П.Кузенко, Л.Хом'як) написано на матеріалі виготовлення надгробків на Прикарпатті та Поділлі.

Заслуговує на відзнаку також оформлення "Родоводу". Його високу якість, мовний стиль та оформлення можна порівнювати з найкращими міжнародними журналами аналогічного спрямування. Журнал постійно вдосконалюється, змінює своє обличчя. Так, перші числа містили лише 86 сторінок. У 1995 р. їх кількість зросла до 125. Зараз журнал в середньому

складається зі 120 сторінок. З кожним роком покращується якість паперу, з'являється багато фотоілюстрацій, кількість яких в одному номері може сягати 300. Впевнено можна сказати, що "Родовід" знайшов своє місце серед аналогічних видань, має свого читача, виробив особливий стиль і здатний конкурувати з найкращими науковими виданнями, зокрема й тими, що мають ВАКівський статус.

Говорячи про періодичні видання етнокраєзнавчого спрямування часів незалежності України, неможливо обминути увагою часопис "Берегиня", який, без перебільшення, відіграє видатну роль у формуванні національно свідомого українського громадянства. Журнал "Берегиня" – важливий етап у розвитку періодики України. Його було засновано у 1992 р., завдяки відомому українському вченому-етнографу В.Скуратівському, який мріяв про видання, де можна було б "почитати розповіді про історію України, про традиції, обряди, звичаї, побут українців"[12].

Журнал одержав свою назву з кількох причин. Адже, як іронічно пояснюється у вступній статті, нині слово "берегиня" стало досить модним, до того ж, "головний редактор журналу видав книгу під назвою "Берегиня", на сторінках якої чи не вперше побачили світ народознавчі студії"[13].

У 1992 р. "Берегиню" було зареєстровано. Тоді ж світ побачило перше число обсягом 128 сторінок. Через проблеми реалізації та суперечки із співзасновником видання довелося реєструвати ще раз як мале підприємство "Берегиня України"[14]. У 1995 р. його було внесено до каталогу передплатних видань, наклад становив 22 тис. примірників[15]. Через брак постійного фінансування журнал інколи виходив нерегулярно, з запізненням, спареними номерами.

Від заснування і до смерті у 2005 р. головним редактором "Берегині" був В.Скуратівський. Справу батька продовжила його донька Я.Скуратівська, яка виконує обов'язки головного редактора. До редколегії часопису входять відомі історики, етнологи, народознавці.

Від самого заснування "Берегині" визначилось її тематичне обличчя. За своєю суттю це народознавчий часопис. Сама його назва зобов'язує дотримуватись певного стилю, подавати матеріали народознавчого спрямування. "Берегиня" іменує себе "єдиним в Україні народознавчим чаописом". Це, звичайно, перебільшення. Адже народознавчу тематику активно культивують журнали "Народна творчість та етнографія", "Родовід", "Народознавчі зошити" та ін.

"Берегиня" прагне репрезентувати "найголовніші напрямки народознавчих студій: звичаї і обряди, вірування і світогляд, мораль та філософію, звичаєве право, народну медицину та кулінарію, традиційні виховні форми, зокрема освітянство, етнічну специфіку нації, ремесла та промисли, житлобудування, громадську діяльність, одяг, вишивку, писанкарство". Тобто, новостворене видання планувало висвітлювати духовну й матеріальну культуру України, всі сфери народного життя.

Рубрики журналу репрезентують актуальні проблеми етнології. В кожному числі квартальника вміщуються матеріали про свята й обряди, вірування, промисли, житлобудування, одяг народу. Все це належить до рубрики "Народознавство". Постійно збирається матеріал у безперервно діючій фольклорно-етнографічній експедиції "Чумацькими шляхами", яка працює при журналі. Співробітники журналу здійснили виїзди в усі регіони України та у місця компактного проживання української діаспори за кордоном для збирання матеріалів, з якими можна ознайомитись у рубриці "Чумацькими шляхами".

Розмаїттям фактичного матеріалу відрізняються рубрики "Таїна архіву" та "З глибини століть", де переважно друкуються рукописні матеріали відомих осіб. Тут знайдемо повідомлення з історії України, про видатних українців. З-поміж інших виділяються розвідки відомого письменника й етнографа В.Петрова (Домонтовича) про родильні та поховальні обряди, що зберігаються в паризькому музеї С. Петлюри, рукописні дослідження польського магната Пйотровського, рідредаговані академіком М.Возняком, наукові есе В.Кравченка про побут поліщуків, розвідки репресованого дослідника Є.Смоленської про пережитки давньої міфології українців тощо. В журналі також висвітлюється епістолярна спадщина І.Франка, М.Грушевського, В.Гнатюка, А.Онищука та ін. відомих учених.

"Берегиня" широко висвітлює життя та побут українців, які живуть поза межами Батьківщини. В рубриці "Нашого цвіту по всьому світу" розповідається про життя та побут діаспорян в

Австралії, Білорусії, Бразилії, Канаді, Молдові, Румунії, США. Також у журналі існує рубрика "В теплих долонях України", де розповідається про життя та побут народів та етнічних груп, які населяють Україну – греків, німців, циган, чехів, караїмів.

Видання піднімає болючі питання становлення державності України, висвітлює події минулого. З цими матеріалами маємо змогу ознайомитися в рубриках "Нам України храни" та "Україна в терорі". Окремі статті присвячено непересічним особистостям, що віддали своє життя заради щасливого майбутнього України. Серед них розвідки В. Скуратівського "Геніальний бджоляр П.Прокопович" (1997, № 3 – 4), Т.Покотила та С.Гуцул "Гнат Галька – маловідомий фольклорист Західного Поділля" (1998, № 1 – 2), В.Єфремова "Яворницький та Хитько – з любов'ю до України" (2004, № 2), Г.Галян "Полтавець Ф. Вовк та його вплив на розвиток музейництва" (2002, № 4) та ін. У всіх цих статтях висвітлено постаті відомих людей, чия доля пов'язана з Україною, їх відданість українському народові.

Чільне місце "Берегиня" відводить і повідомленням про наших пращурів. Рубрика "Древляни" містить матеріали про духвону й матеріальну культуру українського народу, про звичаї, побут, спосіб життя наших далеких предків. В рубриках "Історії, звичаї, традиції", "Славетні українці" мова йде про таких відомих людей як І.Багряний, І.Виговський, Ф.Вовк, Леся Українка та ін. Заслуговують на увагу й рубрики "Піч наша регоче" та "Смачного", де друкувались статті про народне харчування.

Починаючи з № 3 за 2000 р. у журналі з'явилася нова рубрика "Три запитання маестрові", в якій друкуються інтерв'ю з відомими представниками української культури. Першому відповідати на запитання В.Скуратівського випала честь члену-кореспонденту НАНУ, директору Інституту народознавства С.Павлюку. Дискусія стосувалась, перш за все, питань термінології, зокрема понять "народознавство" та "українознавство" в сучасному вимірі, майбутнього таких наук як етнологія та фольклористика тощо.

З нагоди ювілейних дат "Берегині" відбуваються постійні зустрічі з читачами. Зокрема, на запрошення Об'єднання українців Росії в Українському центрі в Москві, на Арбаті, пройшла творча зустріч з головним редактором "Берегині" В.Скуратівським[16]. Подібні зустрічі проводяться з бібліотекарями, вчителями та старшокласниками України.

Після смерті В.Скуратівського рівень журналу знизився. Йому бракує глибоких аналітичних статей, доречних, емоційно насичених нотаток і розлогих рецензій визначного етнолога.

За час існування "Берегині" світ побачило понад 50 чисел. Наклад журналу перевищує 1 тис. примірників. Сьогодні "Берегиня" являє собою приватний народознавчий часопис, який поєднує цінні наукові матеріали, оригінальні статті, інтерв'ю та гарну поліграфію. Але, разом з тим, в журналі відсутні матеріали з таких ділянок етнології, як народне, образотворче мистцтво, етномузика тощо.

Етнологічна проблематика порушується і у виданнях національних меншин. Зокрема, німецька громада України видає журнал "Deutsche Zentrale Zeitung". На його сторінках публікується матеріали про життя німців в Україні, зокрема матеріали Всеукраїнських конгресів німців України, діяльності німецьких культурних товариств, зокрема центру "Відерштраль". Останній на чолі з Л.Коваленко-Шнайдер опікується популяризацією німецької мови, ознайомленням з культурою, традиціями німців, проведенням культурно-тематичних вечорів, таких як: "Творчість німецьких письменників і поетів XIX ст.", "Література сучасної Німеччини", "Молодь Німеччини", "Німеччина сьогодні"[17].

Отже, на сторінках незалежної періодики активно дискутуються етнологічні проблеми, висвітлюються результати наукових досліджень, відбувається обмін думками між науковцями та суспільством.

---

[1] Моїсеєнко Є. Журнал "Ант": проблематика, характер та науковий рівень публікацій // Етнічна історія народів Європи. – Вип. 23. – 2007. – С. 89 – 92; її ж: Часопис "Народознавчі зошити" та його внесок у розвиток сучасної етнології // Там само. – Вип. 24. – 2008. – С. 93 – 96 та ін.

[2] Антопрезентація // АНТ. – 1999. – № 1. – С. 2.

[3] Сом-Сердюкова О. Територія критики // Дзеркало тижня. – 2003. – 22 лютого.

[4] Антопрезентація. Вказ. праця. – С. 2.

[5] Селівачов М. Скансени Лемківщини // АНТ. – 1999. – № 1. – С. 32 – 34 та ін.

[6] Романова Н. Конфирмация антов // Киевскій телеграфъ. – 2002. – 24 июня.

[7] Пучков А. Михайло Селівачов // АНТ. – 2006. – № 16 – 18. – С. 88 – 90.

[8] Сущенко О., Сєріков А. Кобзарський "Родовід" Лідії Лихач і Вільяма Нолла // Пам'ятки України. – 1995. – № 1. – С. 68 – 69.

[9] Лихач Л., Нолл В. Колонка редактора // Родовід. – 1995. – № 11.

[10] Верещагіна Н. Найдавніша чудотворна київська ікона // Родовід. – 1995. – № 12. – С. 80 – 85.

[11] Габелко В. Рецензія на журнал "Родовід" // АНТ. – 2005. – № 13 – 15. – С. 43.

[12] Вступна стаття // Берегиня. – 2006. – № 3. – С. 3.

[13] Спробуємо толокою // Берегиня. – 1992. – № 1. – С.4.

[14] Вступна стаття // Берегиня. – 2006. – № 3. – С. 3.

[15] Слово до читача // Берегиня. – 1995. – № 1 – 2. – С. 3.

[16] Відзначення ювілею "Берегині" // Берегиня. – 2003. – № 2. – С. 89 – 90.

[17] Коваленко-Шнайдер Л. Ф. Відродження німецької культури серед українців німецького походження // Deutsche Zentrale Zeitung. – 2004. – № 2. – S. 12.

В статье проанализировано отражение проблем этнологии в научно-популярных изданиях Украины.

Ключевые слова: этнология, журнал, главный редактор

The article deals with the reflection of Ethnology problems in Ukrainian popular science editions.

Key words: Ethnology, journal, editor-in-chief.

Наталя АКСЬОНОВА
Харків

ДОСЛІДЖЕННЯ СУЧАСНИХ ДИТЯЧИХ ІГОР: ОПИС ЧИ НАРАТИВ

Дослідження сучасних ігор є новим, актуальним і доволі складним напрямом в сучасній етнологічній науці. Робота в напрямі наукового огляду ігрової поведінки в етнографії дитинства на пострадянському просторі проводилася здебільшого так би мовити не власне етнологами, першовідкривачами в цій галузі стали психологи – Борис Ельконін[1], Ігор Кон[2], Марія Осоріна[3], тому що вони могли вести повноцінний діалог з дитиною в рамках своєї професійної діяльності. Інтерв'ю з дітьми стало повноцінним джерелом тільки в роботі Марини Череднікової[4], а спроби надати сучасним дитячим іграм статусу повноцінного культурного феномену й досліджувати їх й зовсім поодинокі[5].

Наукове дослідження ігор сучасності натикається відразу на низку проблем, зрозуміння яких дасть нам змогу вийти на новий рівень наукових пошуків. Проведення широкомасштабних польових досліджень з етнографії дитинства наштовхується на юридичні тонкощі щодо опитування неповнолітніх. Ускладнюється фіксація ігор і тим, що їх записування відбувається опосередковано, оскільки "зафіксувати" їх безпосередньо під час ігрової практики складає велику проблему, адже більшість з сучасних ігор ведуться дітьми на шкільних майданчиках, які поки що не є предметом вивчення сучасних етнологів, а влітку ігри проводяться дітьми ближче до вечора, коли дослідники припиняють свою роботу. До того ж ми маємо усвідомлювати, що робота з дитячим колективом, адже гри не ведуться поодиноко, й сама фіксація гри вимагає від дослідника не індивідуальної роботи з дитиною, а з цілісним дитячим колективом. Тому завдання етнолога збільшується у багато разів, адже він працює з 3 – 6 респондентами одночасно.

Деякі дослідники, для того, щоб "більш повно" описати певну гру "виготовляють" із одного або декількох інтерв'ю (зазвичай розкиданих у просторі й часі, бо вік інформаторів враховується зрідка) уніфікований текст. Він з'являється не під час польової роботи, а вже як "опрацювання" повідомлення своїх інформантів або ж власного досвіду. Здебільшого саме у такий спосіб народжується "опис народної гри", який потім видається за її оригінальний варіант.

Виходячи з цього слід констатувати, що українські дослідники не фіксують і здається ніколи не фіксували дитячі ігри так би мовити " наживо ". Польова робота, яка й велась за цим напрямом натикається на ту проблему, що запис гри "в живу" є не текстом, а низкою змістів, які мають фіксуватися одночасно, тому на письмі передача стану гри дуже складна. Тому дослідники обмежуються описами, які містять зазвичай не містять попередні домовленості щодо гри (правила), відтворення під час гри різноманітних рухів, вербальне зафарбовування гри, просторові категорії складають при цьому незначний відсоток і це ж стосується здебільшого емоційного боку проведення гри.

Записування, яке практикують сучасні дослідники є здебільшого опосередкованим, про гру питають як про процес, що відбувався давно. На тексти цих інтерв'ю накладається ефект забування, виокремлення інформації на "важливу" і "менш" важливу, а також промовчування емоційної складової гри, уніфікуються особливості правил гри, місцева термінологія вживається зрідка, як порівняння або зовсім не згадується[6]. Якщо гра містить загальновідомі на думку інформанта моменти, то інформант не зацікавлений вдаватися в подробиці перебігу гри і не хоче згадувати якісь додаткові відомості. У цьому випадку відповідальність за достовірність

© Наталя Аксьонова

розуміння гри покладає на кореспондента, який виказав хоча б невеличке знання якихось правил згадуваної гри. Особливо це стосується лічилок, які не подаються при "оповідях про гру", бо їх присутність на початку кожного ігрового моменту є само собою зрозумілим для інформанта повсякденним явищем. Якщо гра є широко поширеною, то респонденти зовсім відмовляються репродукувати інформацію щодо всього періоду гри. Найкраще і докладніше розповідають про гру, правила якої зовсім "не відомі" досліднику, оскільки він виказує зацікавленість у відтворенні ігрових дій, якщо ж досліднику "достатньо" загального опису, то респондент його всіляко скорочує. Найкоротшою формою, яку інколи пропонують інформанти на запитання щодо ігрової практики, яку вони вели в дитинстві, є вислів "*то як грали – обнаковенно*". Користуючись цією відмовкою інформатор надає можливість респонденту самому "домислювати" ігрові правила чи уніфікувати гру, цією довірою дослідник безсоромно інколи користується.

"Згадування" гри робить опис бідним і неповноцінним, інформанти наголошують лише на загальновідомих правилах і не дістаються до подробиць, спеціальна ігрова термінологія майже відсутня. Такі описи-згадування, хоча по суті є інтерв'ю, але респонденти їх узагальнюють, тому вони і походять до тих, які "обробляють" і уніфікують дослідники. Наприклад, порівняємо опис картярської гри "*У пікову даму*", зафіксованої в с. Кучерівка Куп'янського району, і гру "*Відьма*", що походить з тіє ж самої місцевості й опублікована в записах П.Іванова. Порівняємо ці записи:

1. Граєм "В даму пікову". Там роздаються всі карти на всіх і надо собирать по дві пари – дві девятки, дві десятки, дві дами, отак береться у сусіда одна карта і якщо вона в тебе єсть така карта, яку ти взяв у сусіда – король, то ти його викидаєш, а якщо в тебе пікова дама то вона нє викидується, єслі вона в тебе остається – називають "вєдьма". Єслі вона остається під кінець ігри, то ти проіграв".

2. "Выбрасывают из колоды трех дам, за исключением пиковой, которая называется "*видьма*", и еще какую-нибудь карту. Играют "*у видьмы*" от 2 до 10 душ раздают всю колоду, сначала всем по две карты, а остальным сколько хватит. Каждый из сданных ему карт выбрасывает на середину пары, а оставшийся на руках без пары подает своему товарищу закрытыми, чтобы он выбрал себе одну. Кому первому сданы карты, тот первый и предлагает следующему за ним выдернуть одну карту; выдернул к паре – отбрасывает, нет – берет и, перемешавши к своим, предлагает следующему. У кого останется дама пик, тот и "*видьма*""[7].

Як бачимо "згадування" гри дітьми, які не грали під час інтерв'ю в цю гру, майже тотожне опису гри, який наводить Петро Іванов. Ці описи дуже короткі й передають мінімум інформації необхідної для розуміння гри – "першого знайомства з грою".

Відтворення гри з пам'яті і розповідь про перебіг гри від дітей, які безпосередньо ведуть гру, можуть бути дуже різними. Для цього порівняємо два варіанти однієї і тієї ж гри:

1. (розмова на вулиці, діти просто відпочивали в холодочку під час полуденної спеки)

А це як грати "у фішки"?

Така кругла пласмаска, на ній намальований рисунок, то вони б'ють якщо там де намальований малюнок вона перекидається, а в другого нєт, то той у кого перекидається – б'є зразу дві фішки. Єслі в нього дві фішки зразу вибивають – то він виграв, якщо в нього неодної не вибилося, то сосєд його б'є.

– А ті фішки якщо вибив, то забираєте, чи на лички граєте?

Ні забирає ті фішки, кому як везе.

– А скільки таких фішок може бути у тебе?

Хто як – один носє 5 фішок, щоб пограть чуть-чуть. Може хтось приніс 5 – двадцять наіграв, а хтось приніс 50, а пішов додому з двома.

– А де ті фішки беруть?

У магазинах продаються, по 10 копєєк"[8].

(діти більше не хочуть говорити про гру, за їх уявленнями розмову вичерпано).

2. (Запитання задане безпосередньо під час гри, яку нам вдалося спостерігати на подвір'ї сільради)

– А у що ви граєте?

Фішки. Тута нужна вибивати фішки. Як береться і вибивається (під час цього інтерв'ю надається перевага показуванню, а не розповіді). У мене ось вибилася одна. У Артура тоже вибилася, у Дениса тоже вибилася. Ми обратно перебиваємо.

Фішка має перевернутися догори малюночком?

Да, отак отак, наприклад, оця не вибилася – я останній, вони спорять за перше і друге місця. У нас ще єсть такі звичаї, ну не тільки звичаї, а правила гри, оце "залишка", оце ось "обдарка". Раз буде, а потом три і переходе ход Дєнісу, єслі Денис не вибиває в мене. В мене ось так – "обдарка", а єслі "ліпа", то всі фішки перекидуються – оттак (показує як це може бути, якщо усі фішки перевертаються) – щоб всі фішки як одна, єслі здвинеться, як одна фішка так, то це називається "ліпа" вона рахується за восім раз, вона може бути 8 раз. "обдарка" – три, "зависка" – чєтирє. "Обдарка" – це якщо зовсім вилетить за межі, а бо об траву. Ось так "кольосіко", ти перебиваєш, якщо ось так, то це називається "коронка", то переходе ход другому.

В цих фішках дуже багато нєрв і азарту, як можна сказать – це підготовка до того, виходить в життя таке що з азартом. Наприклад, за оцю фішку оце ми граємо, єслі в одного вибилось, в другого не вибилось, а в третього вибилось – переспарюєм. А в кого вообщє не вибилось, а він каже що це "обдарка", то отакі ще єсть брехуни"€.

У першому випадку інформанти, так би мовити, "не зацікавлені" у записі, ми намагалися активізувати їхню зацікавленість щодо гри "*Фішки*" різноманітними запитаннями, на які вони дають одноманітні відповіді, переводять розмову на інше, їм просто не цікаво "згадувати" гру. Іншим змістом наповнюється розповідь про гру, коли нам довелося на власні очі пограти в гру "*Фішки*" – діти з радістю ділилися усіма подробицями перебігу гри, бо вона була для них була перш за все реальним предметом розповіді. У цьому описі ми отримали максимальну кількість ігрових термінів, а також не тільки відтворення емоційного стану гри, а й розмірковувань щодо значення гри та умов її проведення. Таким чином, очевидним видається преваліювання інформативності фіксування дитячої гри, яку ми отримали безпосередньо під час гри.

Слід зазначити, що нормальним станом ігрової культури є стан, в якому вона інваріює, змінюється і пристосовується до певних умов життя і нових ігрових предметів. Діти самі вигадують ігри, створюють нові правила і різновиди відомих ігор, які тільки за якоюсь подобою скидалися на загальновідомі, про це свідчить інтерв'ю з Іваном Федоровичем Квітчатим – *"В знам'я" грали. Було поле наподобіє футбольного, розділене на дві половини, посередині на центрі стоїмо душ десять, чи стільки насобирається хлопців, попарно, од центра метрів за 50 стоїть палка і там повішено платочок або тряпочка, називається "знам'я", тоді ми біжимо прориваємося до протівника за знам'ям, а ми переймаєм догнали й ляпнув його по плечі, тоді той повинен стать на тім місці. Тоді інший прориваєтся, то його теж ляпнуть – той там стоїть, а той там. Прориваються до протівника, поки таки хто-небудь не схватить те знам'я і назад прибіжить, то тоді вважається очко – побідили. Була хороша гра наподобіє футбола"*[9]. Як ми бачимо, наприкінці оповіді респондент наголошував на тому, що ця гра тотожна футболу, але розглянувши опис стає зрозумілим, що від футболу ця гра успадкувала загалом не лише форму й розміри ігрового майданчика, а головне емоційну напругу й азарт проведення гри, які намагався донести до нашої свідомості інформатор, порівнюючи цю гру з футболом.

Наприклад, як різновид гри у футбол утворилася сучасна гра "*Квадрат*", яку вигадали діти в с. Кучерівці:

"Ми граємо ще в "Квадрата", є в лісі квадрат. Ділимо його по чотири часті, на квадрати і іграєм на що-небудь, або на виліт, або нада бить м'ячем по жопі. Ділимо на чотири часті, каждий набиває, хто більше набиває, той становиться на король, хто менше набиває – той на даму, а хто ще менше – на вальта, а саме менше хто набива становиться на гамно, гамно потом скидує м'яч і грають до п'яті.

– Що значить "скидує м'яч"?

– Там у нас усередині круг є і нада скинуть – в круг попасти. Попадає він же і нада одбити м'яч, якщо він в твоєму квадраті, виходить то тобі гол, якщо головою забити, то

буде два, а якщо п'яткою, то буде цілих п'ять голів.

– А чим набивають, поясніть?

– *Нагой.*

– Один квадрат називається "король", другий "дама", третій "валет", а четвертий – "гамно" і треба ногой набивать м'ячі? Хто більше?

– *Да.*

– Той гамно хто набив саме менше?

– *Він скидує м'яч.*

– А куди він скидує?

– *Там посередині цього квадрата круг, він отак бере м'яч (двома руками) і попадає в круг і якщо він попадає, то другий, хто напроти нього отбиває м'яч, єслі він відбив, то гол не счітається, а єслі не отбиває, то гол защітується.*

– А чим треба відбивати головою чи п'ятою?

– *Треба дєлать одне касаніє: ногою, коленкою, рукою і головою. В воздухі можна дєлать багато завгодно, а з землі нєльзя, тільки в кругу цьому можна дєлать нєсколько касаній – буцать. А з свого квадрата ніхто не може буцать.*

– Наприклад, гімно вдарив цей м'яч і він попав до короля, той отбив, що дальше?

– *Король, напримєр, дамі м'яч полетів, дама може отбить, вальту вдарить, валет може не отбить, той, що на вальту стоїть, то йому засчітується гол. Тоді цей валєт становиться, йому засчітується один гол і він скидує в круг і так і граємо. А програє той, у кого найбільше, до п'яти ми граєм, єслі у нього п'ять забили, то він програв"*[7].

Таким чином, маємо констатувати перспективність вивчення сучасних дитячих ігор на умовах записування їх "в полі" наживо, під час реальних ігрових дій така фіксація дає не сухий "стандартний" текст з правилами гри, а наратив, який можна розглядати як джерело для вивчення різноманітних сторін ігрової поведінки.

Такий спосіб фіксації гри дає можливість вивчення не правил гри, а ігрового процесу як об'єкта дослідження, а саму гру зафіксовану безпосередньо під час проведення як його джерело. На мою думку, слід уникати "обробки" наративу в площині опису гри, який дослідники звикли зводити до "середньостатистичних" правил. Такі описи стають опосередкованими, вихолощеними текстами, в яких знижується статус ігрової термінології, майже зовсім відсутнє емоційне забарвлення гри, що так яскраво характеризує ігровий процес. Більшість з відомих етнографічній літературі описів ігор дослівно цитують інформантів дуже зрідка, інколи додаючи в текст різноманітні автентичні терміни і не більше. Таким чином, сприйняття ігрової культури в сучасних дослідженнях ´рунтуються на засадах, що протирічать культурному релятивізму.

---

[1] Эльконин Д. Б. Психология игры. – М., 1978.

[2] Кон И. С. Этнография детства: состояния и перспективы // Вестник АН СССР. – 1985. – № 8.

[3] Осорина М. В. Секретный мир детей в пространстве взрослых. – СПб., 1999.

[4] Чередникова М. П. "Голос детства из дальней дали…": (Игра, магия, миф в детской культуре). – М., 2002.

[5] Шмаков С. А. Игры учащихся – феномен культуры. – М., 1994; Виссел А. Детские игры "в резиночку" в Эстонии // Мир детства и традиционная культура. – Вып. 2. – М., 1996.

[6] Дитинство і народна культура Слобожанщини. Матеріали фольклорно-етнографічних експедицій 1992 – 2000 років. Серія: Муравський шлях – 2000. – Харків, 2000.

[7] Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // СХИФО. – 1907. – Т. 17. – С. 200.

[8] Гончаров Стас (12 років), Печеніг Дмитро (13 років) с. Кучерівка Куп'янського району Харківської області.

[8] Ладний Артур (10 років), Глушко Дмитро (12 років), Глушко Денис (11 років) с. Петропавлівка Куп'янського району Харківської області.

[9] Квітчатий Іван Федорович (1916 р. н.) с. Пархомівка Краснокутського району Харківської області.

Марина ВОРОПАЙ
Київ

ДИНАМІКА ЗМІН В РОДИЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ УКРАЇНЦІВ ПІВНІЧНО-СХІДНОЇ СЛОБОЖАНЩИНИ у другій половині XX – на початку XXI століття

В статті розглядається структура родильно-хрестильних обрядодій українців Курщини, Білгородчини та Воронежчини в другій половині XX століття.

Ключові слова: застережні заходи, родини, обрання кумів, хрестини, трансформації.

До теми української народної родильної обрядовості неодноразово зверталася ціла когорта дослідників XIX – XX століть[1]. Але чимало аспектів родильно-хрестильної обрядовості українців, які проживають на території Північно-Східної Слобожанщини, що сьогодні входить до складу сучасних Курської, Білгородської та Воронезької областей Росії не достатньо висвітлена. Особливо це стосується проблеми трансформації звичаїв, пов'язаних з народженням та соціалізацією дитини другої половини XX – на початку XXI століття. В статті робиться спроба, спираючись на попередніх дослідників, власні польові матеріали та архівні джерела, проаналізувати основну структуру родильної обрядовості, а також простежити збереженість, з'ясувати зміни, що відбулися в ній.

Протягом XX століття народна сімейна обрядовість, складовою частиною якої є родильно-хрестильні звичаї та обряди, зазнала значних змін. Це значною мірою пов'язане з темпами урбанізації суспільства, змінами у традиційному побуті не лише в місті, а й на селі, переходом до індустріального, а зараз, можна вже говорити, до інформаційного суспільства. Окрім названих причин, які спонукали населення пристосовувати традиції до нових умов, не останню роль у таких трансформаціях зіграла й активна позиція керівництва Радянського Союзу щодо насадження нових радянських обрядів, нав'язуваних у вигляді розроблених і законодавчо затверджених програм, які допомагали складати партійні та комсомольські організації, установи, що займалися культурно-просвітницькою роботою, які відкидали будь-які етнічні українські традиції. Радянське керівництво, навіть, неодноразово проводило всесоюзні конференції, присвячені проблемі розробки загальнорадянської обрядовості, які відбувалися у 1970 – 1980-х роках[2].

Щодо родильної обрядовості, то вже на початку XX ст. спостерігаються певні зміни у бік спрощення загального комплексу. На початку 20-х років XX ст. з ініціативи радянського керівництва починає вводитися обряд "октябрини". Його іноді ще називали "червоні хрестини" або "звіздини". Цей обряд присвячувався народженню дитини та наданню їй імені. Але, головним чином, "октябрини" протиставлялися церковному хрещенню дитини[3]. "Зорини", "Октябрини", "Червоні хрестини" не набули поширення, зокрема, як відзначав П.Дарманський, це було зумовлено в першу чергу тим, що обряд носив масовий характер "і більшою мірою був схожий на мітинги робітничих колективів, на яких виголошувалася доповідь-лекція та привітання батькам"[4]. Наприкінці 1950-х років радянське керівництво нарешті почало розуміти, що якщо до нових обрядів не будуть залучатися народні традиції хоча б частково – "нова обрядовість" не знайде підтримки серед населення. Так, загальними зусиллями працівників будинків народної творчості, РАГСів, партійних та комсомольських організацій було розроблено обряд "Введення новонародженого у громадянство", до якого було включено обрання хрещених

© Марина Воропай

батьків, яких називали кумами[5]. Але, не дивлячись на активне впровадження нової радянської обрядовості традиційні звичаї та обряди продовжували використовуватися, хоча й часто в трансформованому вигляді.

Відомим російським дослідником Д.Зеленіним в родильній обрядовості українців, росіян, білорусів було виділено три основні етапи: 1) обряди пов'язані з вагітністю та початком процесу народження дитини, 2) прийняття новонародженого до кола сім'ї та общини загалом, 3) обрядове очищення матері та баби бранки[6]. До такого поділу усіх звичаїв та обрядів, пов'язаних з появою на світ людини, схиляється й українська дослідниця Н.Гаврилюк. Але вона при цьому подає перелік основних обрядодій, які відносяться до кожного з цих етапів. Так до першого етапу Н.Гаврилюк відносить перестороги і табу на окремі види роботи в певні дні тижня, прикмети раціонального та ірраціонального характеру та інші заходи, направлені на охорону вагітної жінки та її майбутньої дитини, а також способи передбачення статі дитини; до другого етапу відносяться обрання імені дитині, відвідування породіллі і святкування родин, вибір кумів, обряд церковного хрещення, хрестини, звичаї та обряди, пов'язані з першим постригом дитини; третій етап складають народний обряд "зливок" та церковний – "вводини" чи "молитва"[7]. В даній статті автор також буде дотримуватися, запропонованих Д.Зеленіним та Н.Гаврилюк поділом на етапи обрядів та звичаїв, пов'язаних з народженням та соціалізацією дитини. Адже причин відступати від нього нема.

Починаючи з другої половини XX ст. під впливом постійної агітації та популяризації нового радянського способу життя, а поряд з цим і радянської обрядовості з боку різних державних, культурно-освітніх і, зі свого боку, медичних установ серед радянського населення і українців зокрема, починає ширитися думка, що прикмети та перестороги, які в народній традиції мали забезпечити легкі пологи та народження здорової дитини, це лише забобони, що не мають наукового об´рунтування. Незважаючи на поширення такої думки, окремі частинки цих народних знань все-таки збереглися упродовж другої половини XX ст. і продовжують зберігатися на початку XXI ст.

Упродовж другої половини XX ст. збереглися народні способи передбачення статі дитини. Найчастіше стать дитини намагалися вгадати за зовнішнім виглядом вагітної жінки – так вважали, що якщо жінка під час вагітності гарно виглядає, або як кажуть "розцвітає", чекали народження хлопця. Коли ж, навпаки, під час вагітності жінка ставала негарна з виду: припухали губи, з'являлися плями на обличчі тощо – чекали дівчинку, пояснюючи такі зміни у зовнішності жінки тим, що нібито частину краси матері забирає дитина. Окрім цього, стать майбутньої дитини визначали і за формою живота – кругленький немов опущений до низу віщував народження дівчинки, а гостренький та "високий" – хлопчика[8].

Частково збереглися і продовжують побутувати заборони, які повинні були запобігти народженню дитини з розумовими чи фізичними вадами. Так вагітну жінку намагалися вберегти від нервування, переляку, сварок – все це могло не лише вплинути на перебіг вагітності та здоров'я дитини, а й на майбутній характер. Під час вагітності ще упродовж другої половини XX століття зберігалися заборони вагітній стригти волосся, бити тварину ногою чи рукою, переступати через мотузку, їсти ховаючись, купувати одяг ще ненародженій дитині, дивитися на вогонь та на щось негарне, ходити чи дивитися на похорон, виключенням могли бути випадки, якщо вмирала близька людина, тощо. Окрім цього сама вагітна та найближчі родичі намагалися якнайдовше зберігати у таємниці вагітність. Найбільш поширеним поясненням цього є те, що чим більше знає про це людей, тим важче буде протікати вагітність та й самі пологи, або й взагалі може призвести до зриву вагітності. Не особливо говорили і про приблизний час пологів – адже розмови про це начебто могли спровокувати важкі пологи. На початку XXI століття більшість з цих пересторог продовжують побутувати. Потрібно лише відзначити, що заборона стригти волосся вагітній жінці вже не така популярна. Зараз більшість молодих жінок вважає це простим забобоном. Тому не відмовляють собі в стрижці, а, іноді, навіть у фарбуванні волосся під час вагітності. Відсутня єдина думка, щодо купівлі ще під час вагітності одягу, ліжечка, коляски та інших речей для дитини. Частина опитаних автором жінок, вважає, що це може робити молода мати, а якщо не вона, то хоча б близькі родичі, друга частина, навпаки, категорично з цим не погоджується і вважає, що передчасне приготування речей ще для ненародженої дитини може спровокувати викидень, проблеми під час пологів, чи взагалі, народження мертвої дитини.

Окремо зупинимося на пересторогах вагітній жінці працювати у неділю чи релігійні свята. Етнографічні матеріали, зібрані вченими Інституту етнології та антропології імені М.М.Міклухо-Маклая РАН упродовж усієї другої половини XX століття містять свідчення з цього приводу. За радянських часів ставлення до заборони працювати в неділю і церковні свята було неоднозначним. Так до твердження, що порушення такого табу може призвести до серйозних наслідків для молодої матері і її дитини серед молоді сприймалося, як забобони і пережитки. Вірили переважно в це жінки старшого віку[9]. Для початку XXI століття характерна зміна в ставленні до цієї перестороги. Більшість інформаторів знову вважає, що будь-яка робота: шиття, різання тощо може призвести до появи у дитини важких фізичних вад. При цьому табу на роботу в такі дні поширюється і на майбутнього батька. Так автором під час польових досліджень на Курщині були зафіксовано кілька розповідей про наслідки порушення заборони працювати в неділю та свята. "Якось у нас був случай. Тут моя сусєдка, вона старша за мене була, вже баба, а ми набагато молоді за неї. Казала тут у нас мужику Колькі, у нього жінка беременна була. Вона якось ішла мимо іхнєго дворища, а він дрова коле, а це чи Вознесіння було чи празник якийсь був. Вона й говорить до Колькі: "Не рубай, бо жена беременна". Но він рукою махнув, сказав: "Шо ти мне баба говоришь" і дальше рубав. То у них родилася дитина, то половини руки не було одной"[10] . "У нас тут женщина есть, когда была беременой, то как-то шила в воскресенье, то у нее девочка срощими пальцами на ручке родилась. Потом сама говорила, что сшила своему ребенку пальцы. То поездили по врачам потом"[11].

В другій половині XX ст. роль баби-повитухи (для даного регіону характерні назви "баба", "повитуха") почали відігравати лікарі-акушери сільських, районних та обласних лікарень. Лише невелика кількість сільських жінок ще до початку 1960-х років народжувала дитину дома, звертаючись за допомогою до повитухи. Іноді, від людей, які були народжені в 50-х роках XX ст. можна почути: "мене мама дома народила"[12]. Тому не дивно, що ряд обрядів з підготовки до родів та після них, які здійснювала баба-повитуха: читання молитви, ванни для породіллі тощо, стали неактуальними, а роль "повитухи" в родильній обрядовості почала згасати і вже на початку 1960-х років про неї почали фіксувати лише згадки. Хоча, як відзначає Н.Гаврилюк традиційну бабу-повитуху можна частково співставити з сучасною акушеркою, яка перейняла на себе обов'язки з допомоги в народженні дитини але без обрядового навантаження. Н. Гаврилюк зауважує, що в сучасній традиції обдаровувати акушерку при виписці, а зараз і під час перебування в лікарні породіллі, квітами, цукерками тощо, можна порівняти з звичаєм дарувати повитусі хліб чи кусок полотна[13].

Наступний етап родильної обрядовості включає в себе відвідування молодої матері, вибір кумів, обрання імені для дитини, хрещення в церкві, святкування хрестин.

Відвідування породіллі, в другій половині XX – на початку XXI століття, розпочинався ще в лікарні. Але привітати з народженням дитини в лікарняній обстановці, приходили, як правило, найближчі родичі: батьки молодих батьків, рідні сестри та брати, але досить часто, навіть для близьких родичів відвідування в лікарні обмежувалося. Це зумовлено було в першу чергу, з забороною керівництвом лікарні перебувати біля дитини та жінки, яка народила з мотивації захисту від можливих хвороб та інфекцій, які могли принести з собою відвідувачі, а також і з боку родичів, щоб часом "не задивитися" дитину. Тому відвідування переносили на час, коли матір з дитиною поверталися додому.

Новим звичаєм в родильній обрядовості в другій половині XX – на початку XXI ст. став звичай виставляти могорич за дитину до повернення додому матері з дитиною з пологового будинку. Так молодий батько мав обов'язково відсвяткувати цю подію в колі своїх друзів та співробітників. В ході цього святкування, присутні виголошують побажання здоров'я та щастя дитині, вихваляють батька, п'ють за його здоров'я. Останніми роками традиція виставляти могорич поширюється і на бабусь з дідусями. Іноді такі святкування тривають кілька днів. "То один зайде, то другой – і всіх вгостить треба"[14].

На родини не запрошували. Родичі, близькі сусіди та друзі, які хотіли відвідати матір і дитину, найчастіше домовлялися між собою і повідомляли про час їх приходу. Хоча останнім часом молода матір часто сама обирає час для того, аби прийшли до неї з відвідуванням. Ідучи на родини родичі, друзі приносили з собою солодощі: цукерки, печиво, торт, а також одяг для дитини, іграшки тощо. Ще на початку XX століття на родини ходили лише жінки, які приносили

з собою вареники, млинці, пироги, а також яєчню[15]. Чоловіки на родини не ходили[16]. Хоча останнім часом це тенденція змінилася, на родини часто приходять і чоловіки, це як правило родичі: дядьки з сім'ями, брати тощо. Раніше були обмеження і на присутність під час родин неодружених дівчат, вважалося, що вони можуть позаздрити на дитину, адже своєї сім'ї ще не мали. Але зараз часто неодружені подруги відвідують матір з дитиною[17]. На родини також дозволялося йти жінкам, які на цей час не мали місячних, адже прихід "нечистої" жінки міг спричинити хворобу дитини. "Как родилась моя Оля пришла проведывать меня невестка, так у нее в это время были месячные, то потом столько повозилась с дочкой – золотуха у нее началась, долго не могли вылечить. То я долго с невесткой потом не говорила, мне такое и моему ребенку сделать"[18].

Неодмінним елементом родин було пригощання відвідувачів. Готували кілька страв. Від традиційного набору страв: каші, калачів, пиріжків тощо в другій половині XX ст. відійшли. Їх замінили м'ясними стравами: котлети, відбивні, голубці, салатами з овочів солодощами: цукерками, печивом. Незмінним залишилося частування горілкою, з тостами на честь дитини та її батьків. Але родини пишністю не відзначалися. Гості приходили ненадовго, щоб не стомлювати молоду матір і дитину. Адже навіть сьогодні вважається, що нехрещена дитина дуже вразлива, її легко можна зурочити навіть не бажаючи цього. Тому відвідувачі, часто намагаються особливо не роздивлятися дитину. А молоді матері, навіть сьогодні підвішують над ліжечком дитини, нанизаний на нитку зубок часнику, приколюють до пелюшки чи одягу дитини маленьку шпильку.

Досить часто вже на момент родин молоді батьки вирішували кого будуть брати за кумів, яке ім'я дадуть дитині. Про це вони й оголошували під час родин. За кумів брали найчастіше сусідів, знайомих, з якими товаришували. Це пояснювали тим, що брати і сестри й так рідня, а треба породичатися ще з іншими людьми[19]. Загалом обрання кумів серед людей, які не належали до рідні було характерне для Слобожанського регіону. З радянських часів, досить часто за кумів брали співробітників, з якими були пов'язані не лише спільними інтересами по роботі, а й дружбою. Хоча в етнографічних матеріалах архіву Інституту етнології та антропології імені М.М.Миклухо-Маклая можна знайти свідчення, що ще на початку 1950-х років, в куми брали і першого стрічного, щоб дитина росла здоровою[20]. Але вже на початку XXI ст. звичай цей повністю зник, що пов'язано з тим, що до вибору кумів частіше підходять з практичного боку. В другій половині XX ст. у зв'язку з появою обряду "введення новонародженого у громадянство", до якого було включено обрання кумів, імена яких записували до спеціальної книги реєстрацій, траплялися випадки, що для такого офіційного обряду залучали одних, а для церковного хрещення дитини інших. Але так тривало до середини 1980-х років, пізніше вже навіть інформатори не пам'ятають, щоб цей звичай зберігався. А в 1990 роках – на початку XXI ст. офіційна реєстрація кумів взагалі зникла, що було пов'язано з зникненням з політичної арени радянської держави і, як наслідок, частини обрядів, які не мали популярності серед населення. Незважаючи на заборону, постійну критику з боку різних державних та культурних організацій здійснювати обряд хрещення, сільське населення продовжувало це робити в другій половині XX ст.

Хрестини влаштовували, найчастіше у суботу та неділю. Зранку до хати приходили куми, які приносили з собою хліб та подарунки. Кума обов'язково брала з собою крижмо, в регіоні поширена й інша назва "ризки", яка була притаманна для російської традиції, але згодом почала використовуватися і серед українського населення, в яке в церкві замотували дитину під час обряду хрещення. Кум мав сплатити послуги церковного хрещення. А також хрещені батьки мали на спільні гроші купити своєму хрещенику хрестика. До церкви їздили батьки дитини та майбутні хрещені[21]. На початку XXI ст. у зв'язку з збільшенням матеріальних можливостей населення купівля хрестика покладається на куму, а кум має купити ланцюжок до нього. Останніми роками стало популярним купувати золоті хрестик і ланцюжок. Лише в окремих випадках, за відсутності достатніх коштів у кумів, вони можуть бути замінені на срібні, або бути куплені батьками дитини. А заможні батьки почали купувати ще й золоту шпильку, яку перед хрещенням дитини священик освячує, а батьки приколюють її до одяги дитини сприймаючи цю річ, як засіб захисту дитини від поганого ока[22]. Потрібно відзначити, що раніше батьки дитини не були присутніми в церкві під час хрещення своєї дитини, а чекали кумів з

дитиною дома. Жінка, яка народила лише після обряду "вводин", або "молитви" мала право заходити до церкви. Упродовж зазначеного періоду це майже не виконувалося – мати й батько дитини були присутніми під час обряду хрещення. Священики, як правило, не заперечували проти цього.

Після обряду хрещення куми, разом з дитиною і її батьками поверталися додому, де відбувалася невеличка трапеза. Після цього куми йшли додому, а пізніше поверталися знову на урочисте святкування в домі хрещеника.

Хрестини святкували в другій половині дня, запрошували гостей на третю, четверту годину дня[23]. До столу подавали борщ, холодне, голубці, пироги, узвар. Останнім часом кількість страв збільшилася, готують не лише названі страви, а й котлети, відбивні, різні салати тощо. Останньою стравою подавали "бабину кашу", яку готувала сама господиня і лише зрідка це робила жінка, яку обирали бабувати[24]. Бабину кашу, готували з пшоняних крупів[25]. На початку XXI століття трапляється й так, що цю обрядову страву готують з рису, або замінюють цукерками, які складають до горщика[26]. Для того аби скуштувати кашу, гості мають її викупити за гроші. Хто з гостей більше покладе грошей за бабину кашу, той має право першим скуштувати її[27]. Хоча, деякі респонденти зауважували, що найбільше грошей на кашу має дати кум, який і пригощає нею присутніх гостей[28]. Обряд з кашею виконували не на всій території регіону. В ряді досліджених селах Суджанського району Курської області (Гуєво, Махнівка) Ровенського району Білгородської області (Нагольне) його не виконують. Лише наприкінці святкування гостям роздають печиво, цукерки, які вони мають забрати з собою. Ще у 1950 – 1970-х роках це були домашні пиріжки, але згодом їх витіснили куповані солодощі. Респонденти це пояснюють тим, що зараз простіше придбати готові солодощі, ніж витрачати на їх приготування свій час.

Ще однією дійовою особою хрестин, окрім кумів, була "баба", яку обирали з сусідок, чи далеких родичок. Певно це трансформований вигляд тієї баби-повитухи, яка ще до середини XX століття була єдиним лікарем-акушером на селі. "У нас бабу берут на крестины, она принемает подарки от гостей для ребенка. И ее потом родители поздравляют. Берут ее, потому что раньше так делали"[29]. Але, наприкінці XX – початку XXI століття, все частіше, батьки обмежуються вибором лише одних кумів, вважаючи, що в "бабі" нема потриби[30]. Після того, як на стіл ставили узвар, "баба" починала збирати подарунки для новонародженого, які гості по черзі клали на велику тарілку, останнім часом тарілку замінюють на тацю, чи глибоку миску на дно, якої ще кладуть хліб, траплялося, що тарілку заміняли наволочкою в яку і складали подарунки[31]. Після цього батьки дитини робили подарунок "бабі" – хустку, халат чи кофту, в залежності від матеріальних статків, додавали також ще гостинець у вигляді солодощів[32]. На початку XXI століття "бабу" майже не беруть. Останнім часом це скоріше виняток. Найчастішим поясненням цього є те, що "нема потреби її обирати", "нащо це", "це колись було, а тепер ніхто так не робить".

Ще в на початку XX ст. в регіоні була поширена традиція вітати "бабу", в певні дні року. Ці дні припадали на другий день Різдва та на свято Різдва Богородиці (8 вересня) і мали назву "бабини, "бабині каші"[33]. Батьки з дітьми відносили святкову вечерю "бабі" і залишалися у неї на кілька годин. Загалом це російська традиція, яка з часом зі збільшенням шлюбів між українцями та росіянами, поширилася і серед українського населення, зберігалася ще на початку другої половини XX століття. "Раньше бабі подарок носили: приготовлять шось поїсти, конфєт куплят, бутилку возьмут, ше шось на подарок і ідуть з дітьми"[34]. Хоча з втратою інституту "баби" на початку XXI століття поступово зникає звичай відзначати ці дні.

У другій половині XX століття на другий день після хрестин святкування продовжувалося. Влаштовувалися похрестини. Але в цей час особливих звичаїв та обрядів, приурочених до цього дня вже не зберігалося. Лише іноді в цей день, як і під час другого весільного дня влаштовувалися переодягання та розігрування присутніх гостей, а іноді навіть катання хрещеної матері дитини на тачці[35].

Що до третього етапу родильної обрядовості, до якого дослідники відносять обрядодії очищення, як народний – "розмивання рук", так і церковний "молитва" в другій половині XX століття не виконувався зовсім. В архівних матеріалах Інституту етнології та антропології в Москві можна зустріти поодинокі свідчення про цей обряд, зібрані від жінок поважного віку в

1970 – 1980-х роках. Наприкінці 1990-х – початку XXI століття з розширенням мережі церков в сільській місцевості Курської, Білгородської та Воронізької областей очисний церковний обряд "молитва" почав здійснюватися знову. Передусім самі інформатори пояснюють, що в селі всі люди на виду і священик сам знає у кого народилася дитина, тому жінка так чи інакше має пройти цей обряд, бо за церковними вченнями, до такого обряду вона є "нечистою" і не має права відвідувати церкву. Але говорити про те, що повернення обряду "молитви", стало останнім часом правилом, не можна.

Отже підсумовуючи усе вище сказане, можна зробити висновки, що звичаї та обряди родильної обрядовості збереглися частково. Так забувається більша частина народних знань: різних пересторог, заборон, прикмет, за допомогою яких визначали майбутній характер дитини, та захистити сім'ю від народження в ній дитини з вродженими фізичними та розумовими вадами. З цієї частини сімейної обрядовості, з розвитком медичних установ, зникла потреба у бабі-повитусі, яку замінили сучасні акушери. Хоча частково зберігалися обрядодії, які були пов'язані з повитухою під час родинних святкувань: обрання "баби" серед сусідок, родичок, приготування бабиної каші, хоча й не на всій території регіону, якою завершують святкове пригощання на хрестинах. Не дивлячись на роки атеїстичної політики, батьки намагалися по можливості провести обряд хрещення, обрати кумів для себе і хрещених батьків для своєї дитини. Розширилося коло людей, з яких обираються куми. Це вже не лише родичі та близькі сусіди, а й співробітники, друзі зі студентських років тощо. На кілька десятків років зник церковний обряд "вводин" чи "молитви", але останнім часом можна зустріти випадки, коли він здійснюється. Нажаль цього не можна сказати про народний обряд "зливок", більш відомий в цьому регіоні під назвою "розмивання рук", який зник з обрядового ужитку ще на початку XX ст. В другій половині XX – на початку XXI ст. особливої популярності набув звичай вимагати могорича за народжену дитину. Тому стало поширеним влаштовувати невелике святкування ще до повернення матері з новонародженим додому.

---

[1] Машкин. Быт Крестьян Курской губернии, Обоянского уезда // Этнографический сборник. – 1862 – Вып. 5. – С. 1 – 119.; Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (По материалам родильной обрядности украинцев). – К., 1981. – 280 с.; Культура і побут населення України: Навч. посібник // В.І.Наулко, Л.Ф.Артюх, В.Ф.Горленко та ін. – 2-е вид., доп. та перероб. – К., 1993. – С. 191 – 194.; Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С. 192 – 195.; Холмщина і Підляшшя: історико-етнографічне дослідження / В.Борисенко, Г.Вишневська, Ю.Гаврилюк. – К., 1997. – С. 281 – 285.; Борисенко В. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000. – С. 101 – 117.; Сумцов М.Ф. Слобожанє: історико-етнографічна розвідка. – Харків, 2002. – С. 88 – 89.

[2] Крывелев А.И. Современные обряды и роль этнографической науки в их изучении, формировании и внедрении // Советская этнография. – 1977. – № 5. – С. 38 – 39.; Лобачева Н.П., Устинова М.Я. Задачи этнографической науки в разработке, внедрении в совершенствовании социалистической обрядности (семейный цикл) // Советская этнография. – 1986. – № 2. – С. 24.

[3] Брудный В.И. Обряды вчера и сегодня. – М., 1968. – С. 119; Угринович Д.М. Обряды. За и против. – М., 1975. – С. 113, 115.

[4] Дарманський П. Обряд у житті людини. – К., 1975. – С. 57.

[5] Там само. – С. 60 – 61.

[6] Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д.Цивиной. Примеч. Т.А.Бернштам, Т.В.Станюкович и К.В.Чистов. – М., 1991. – С. 319.

[7] Гаврилюк Н.К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). – К., 1981. – С. 57.

[8] Записано автором 2006 – 2007 рр. у селах Суджанського району Курської області, кількох селах Острогозького та Петропавлівського районів Воронезької області.

[9] Архив Института этнологии и антропологии имени М.М.Миклухо-Маклая РАН (далі АІЕА) – Ф. 55. – Оп. 3. – Од. зб. 1428. – Арк. 6.

[10] Записано в серпні 2006 року в селі Курилівка Суджанського району Курської області від Зарудної Н.І. (1956 р. н.).

[11] Зап. в серпні 2006 року в селі Бондарівка Суджанського району Курської області від Давиденко О.В. (1955 р. н.).

[12] Зап. в серпні 2006 року в селі Сторожеве Острогозького району Воронізької області від Гришкової Н. (1948 р. н.) та Баркалової Л.М. (1954 р. н.).

[13] Гаврилюк Н.К. Вказ. праця. – С. 229.

[14] Зап. в серпні 2006 року в селі Заолешенка Суджанського району Курської області від Бескоровайної Л. А. (1947 р. н.).

[15] Там само. – С. 85.

[16] Борисенко В. К. Вказ. праця. – С. 105.

[17] Зап. в лютому 2006 року в селі Курилівка Суджанського району Курської області від Дзюбенко О.К. (1924 р. н.).

[18] Зап.о в серпні 2006 року в селі Бондарівка Суджанського району Курської області від Жукової К. (1956 р. н.).

[19] Зап. в серпні 2006 року в селі Заолешенка Суджанського району Курської області від Дьяченко Л.А. (1962 р. н.).

[20] АІЕА – Ф. 55. – Оп. 3. – Од. зб. 1429. – Арк. 7 (зворот).

[21] АІЕА. – Ф. 55. – Оп. 3. – Од. зб. 2137. – Арк. 17.

[22] Зап. в липні – серпні 2006 року в селах Суджанського району Курської та Острогозького району Воронізької областей.

[23] Зап. в серпні 2006 року в селі Сторожеве Острогозького району Воронізької області від продавщиці магазину. Прізвище не побажала називати, віком приблизно 40 років.

[24] АІЕА. – Ф. 55. – Оп. 3. – Од. зб. 1430. – Арк. 12.

[25] Зап. В серпні 2006 року в селі Гончарівка Суджанського району Курської області від Шевченко С.І. (1947 р. н.).

[26] Зап. В липні 2006 року в селі Литвинівка Острогозького району Воронізької області від Дорощ Н.В. (1956 р. н.).

[27] Зап. В липні 2006 року в селі Дмитрівна Корочанського району Білгородської області від Демиденко Д.Є. (1950 р. н.).

[28] Зап. В серпні 2006 року в селі Заолешенка Суджанського району від Дьяченко Л.Д. (1962 р. н.) та в селі Гарналь Суджанського району Курської області від Лисицької Л.О. (1959 р. н.).

[29] Зап. в серпні 2006 року в селі Сторожеве Острогозького району Воронізької області від Титарьової А.Г. (1962 р. н.).

[30] Зап. В липні 2006 року в селі Литвинівка Острогозького району Воронізької області від Стецури В.В. (1970 р. н.).

[31] АІЕА. – Ф. 55. – Оп. 3 – Од. зб. 2006. – Арк. 31 – 32; – Ф. 55. – Оп. 3. – Од. зб. 1419. – Арк. 7 зв. та ін.

[32] Зап. в серпні в селах Суджанського району Курської та Острогозькому районі Воронізької областей.

[33] Листова Т.А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX века) // Русские: семейный и общественный быт. – М., 1989. – С. 160.

[34] Зап. в серпні 2006 року в селі Махнівка Суджанського району Курської області від Швець Ю. Т. (1965 р. н.).

[35] Зап. в серпні 2006 року в селі Гончарівка Суджанського району Курської області від Дорошенко Т.В. (1952 р. н.).

В статье рассматривается структура родильно-хрестильных обрядов украинцев курской, Белгородской и Воронежской областей во второй половине XX века.

Ключевые слова: Предостережения, родины, выбор кумовей, крестины, трансформации.

The article shows the structure of rituals and customs connected with birth and christening of Ukrainian children in Kursk, Voronezh and Belgorod regions in the 20-th century.

Key words: warning, celebration of birth of child, choice of godparents, christening, transformations.

Інна БАБАК
Київ

ІСТОРИЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ТРИЗУБА ЯК СИМВОЛУ УКРАЇНИ

В статті здійснено історичний екскурс в процес становлення тризуба як національного, а потім державного символу України.

Ключові слова: знаки-символи, атрибутика, державна та національна символіка, Малий Герб України, Великий Герб України.

В сучасній українській культурі збереглися священні знаки-символи, історія виникнення яких сягає в глибину тисячоліть Тризуб є одним з найархаїчніших найпоширеніших сакральних знаків людської цивілізації.

З тризубом зображалися грецький Посейдон, римський Нептун, індійські Шива та Вішну, скіфський Тагимасад[1]. Тризуб є одним із знаків Трійці має п'ять різновидів, кожен з яких, в свою чергу має безліч варіантів, що різняться переважно більшим чи меншим ускладненням малюнка.

На території України знайдено наскельні малюнки із зображенням тризуба, датовані IV – III тис. до н. е За доби Трипільської культури бачимо його у вигляді рельєфних наліпів та в зображеннях трипалого божества на керамічних горщиках[2]. Тризуб був відомий в Ольвії, Боспорському царстві, Урарту, Ірані, Індії, його зображення використовували представники крито-мінойської культури (III – I тис. до н.е.), сармати, царські скіфи, руські князі[3].

Класичний Тризуб є державним національним гербом України Різновиди Тризуба (трикутні корони, тризубчасті вежі, потроєні знаки трилисники, тощо) збереглись в національних гербах усіх нащадків причорноморських аріїв, що розселилися у Європі та Азії.

В Індії, у штаті Джамму і Кашмір, височить священна гора з трьома вершинами, Вайшну Деві – Великої Матері. Під охороною жерців за трьома магічними каменями знаходиться її величезна бронзова фігура з тризубом у правій руці. Один з елементів сучасної національної символіки Індії нагадує український тризуб називається "тришуб"[4].

Тризуб символізує ту ж саму трійцю життєтворчих енергій, що й хрест та шестикутна зірка, тобто Мудрість, Знання і Любов, або Вогонь, Воду і Життя, або Янь, Інь і Ці, однак, не як початковий процес породження третьої сили двома первинними, а вже як другу стадію цього процесу, тобто як дію трьох рівноправних сил, що виходять з єдиного спільного для всіх джерел – Абсолюту (Вакууму, Дао)[5].

Історія національно-визвольних рухів свідчить, що в моменти їхнього піднесення суспільна увага завжди була прикована до національної символіки. Це цілком природно, бо національні символи не випадкові знаки барви Бони постають внаслідок історичного та культурного розвитку народу тісно пов'язані з його духовністю, прагненням до єднання, готовністю до здійснення своїх національних завдань та забезпечення національних інтересів.

Українська державна символіка відображає традиційну українську символіку, що формувалася протягом тисячоліть і належить до найбагатших та найзмістовніших символічних систем людства.

З найдавніших часів тризуб шанується як магічний знак, свого роду оберіг. Це зображення археологи зустрічали у багатьох пам'ятках культури, датованих першими століттями нашої ери. Відомий він серед народів Сходу, Середземномор'я з найдавніших часів, на українських землях – з II ст. Існує до тридцяти теорій походження і значення тризуба (сокіл, якір, спис,

© Інна Бабак

триєдинства світу тощо)[6]. Тризуб, родовий знак Рюриковичів часів Київської Русі Перша згадка у літописах про ці знаки належить до Х століття. Посли київського князя Ігоря (912 – 945 рр.) при укладанні договору з візантійцями мали свої печатки з тризубами.

За часів Київської Русі тризуб вважався великокнязівським знаком його зображення археологи знаходять на монетах, печатках, посуді, цеглі, настінних розписах Київський князь Володимир Святославович (980 – 1015 рр.) карбував тризуби на монетах, де з одного боку зображувався портрет володаря а з іншого – тризуб напис "Володимир на престолі, а це його срібло".

Тризуб символізував поділ Всесвіту на небесне земне й потойбічне, поєднання Божественного, Батьківського й Материнського священних начал, трьох природних стихій повітря, води землі[7].

Тризуб символізує ту ж саму трійцю життєтворчих енергій, що й хрест та шестикутна зірка, тобто Мудрість, Знання і Любов (або Вогонь, Воду й Життя). Тому тризуб можна зустріти на цеглі Десятинної церкви, на плитах Успенської церкви у Володимирі-Волинському, його зображення знайдено на варязькому мечі в гербі французької королеви Анни, на надгробку Св. Еріка у Швеції тощо[8].

На час прийняття Руссю-Україною християнства тризуб був настільки популярним, що хрест довелось об'єднати з ним в один знак для сприймання широкими верствами народу. Поєднання хреста й тризуба сьогодні височить над Києвом на маківці реставрованих Золотих воріт на маківках Володимирського собору (де тризуб уже ледь помітний)[9].

Кожен символ ставить акценти на різних аспектах світобудови, графіка кожного знаку лаконічна чітка і промовиста. Якщо хрест концентрує увагу на значимості для світобудови третьої сили, то тризуб, відображаючи як триєдність світобудови, так троїстість полум'я енергії, принцип вогню і поступу.

У прямих предків сучасних українців – слов'янського племені полян, званих також "русь" і "сколоти", як в їхніх попередників, панувала трикомпонентна структура суспільства і була поширена легенда про походження полянської (Київської) держави від трьох братів, які "сіли" на трьох київських горах[10]. Зверхники полян-русів, київські князі, так само, як царі скіфів, карбували на своїх монетах знак Трійці – Тризуб[11].

Поряд з офіційною функцією державного релігійного символів Тризуб має на Україні також широку естетичну функцію та функцію оберегу. Тризуб зображався як в орнаментах тканин, килимів, карбування, так і в рукописних текстах книг, на монетах і печатках, на ювелірних виробах, державних відзнаках, підвісках і навіть на посуді[12].

Культ тризуба в орнаментуванні українських рукописів зникає, на жаль, у XVII ст. разом із заміною рукописів друкованими книжками. Однак у народному побуті найменш денаціоналізованих, гірських районів України він живе й досі. Так, у Карпатах, під Різдво чи Йордан, селяни деяких сіл донедавна малювали на своїх хатах споконвічні магічні знаки тризуба.

У грудні 1917 року Українська Центральна Рада прийняла тризуб в якості герба УНР. Фактично це було схвалено 18 січня 1918 року. Державний герб УНР (тризуб на синьому тлі) був ухвалений 12 лютого 1918 року Малою Радою в Коростені. 22 березня 1918 року тризуб та жовто-блакитний прапор були затверджені Центральною Радою. За гетьманського уряду П.Скоропадського порядок кольорів у прапорі було змінено на синьо-жовтий[13]. 1 березня 1918 року проголошено законний герб, на виконання якого 22 березня 1919 року було викладено опис герба з тризубом як головним його елементом. З 22 січня 1919 року згідно з законом про Злуку тризуб увійшов у крайовий герб Закарпатської області УНР. Залишався він головним елементом гетьманської держави П.Скоропадського, а потім Директорії[14].

У перше конституційно тризуб був оформлений, як державний герб у травні 1920 року Всеукраїнською Національною Радою, а вдруге спеціальною "Урядовою Комісією по виготовленню Конституції Української Держави" 1 жовтня того ж року.

У березні 1939 р. тризуб став державним гербом Карпатської Русі, що проголосила самостійність після розділу Чехословацької республіки.

У радянській Україні тризуб піддавався забороні, офіційній дискредитації, попри це залишаючись символом національно-визвольного руху[15].

Процес розробки зовнішньої атрибутики сучасної Української держави також не завершений.

15 січня 1992 року музична редакція Державного гімну була затверджена Верховною Радою України. 28 січня 1992 року постановою Верховної Ради Державним прапором України затверджено синьо-жовтий стяг, а 19 лютого 1992 року Верховна Рада затвердила тризуб як малий герб України та головний елемент великого Державного герба.

Як відомо Великого Державного герба в Україні ще не затверджено, але в ескізах основним елементом виступає тризуб. У січні 2001 року до Верховної Ради України надійшов законопроект "Про великий Державний герб України (реєстраційний № 5274 – 1). Документом пропонується затвердити великий Державний герб України, який є зображенням на синьому щиті золотого знаку княжої держави Володимира Великого (малого Державного герба України); над щитом – відтворення великокняжого вінця синьо-золотого шатра. По обидва боки щита від щита зображено щитотримачів: справа – золотого лева, зліва – козака з мушкетом. Під щитом – стрічка, що поєднує національні кольори – синій та жовтий; під стрічкою – золоті колоски пшениці, скріплені кетягом калини, вказується у пояснювальній записці до великого Державного герба України. Його автори пропонують обрати згідно з Конституцією основними елементами майбутнього головного символу країни елементи, що відображають складний історичний шлях розвитку української державності, що відповідають канонам світової геральдики, потребам найновітнішої історії і правовим нормам. Автори ескізу великого Державного герба України зазначають, що він має стати символом новітньої Української держави який, фокусує в собі основні етапи його становлення і багатовікового розвитку, служить втіленням національної ідеї, ідеї соборності українських земель і їх демократичного республіканського ладу.

---

[1] Міллер М. Матеріали до питання про тризуб // Рід та знання. – Ч. IV. – Франкфурт, 1947. – С. 25.

[2] Скотинський Г. Український герб і прапор. – Львів, 1935. – С. 18.

[3] Андрусяк М. Тризуб. – Мюнхен, 1947. – С. 50

[4] Там само. – С. 64.

[5] Там само. – С. 66.

[6] Міллер М. Вказ. праця. – С. 26.

[7] Пастернак О. Пояснення герба Великого Князя Володимира Великого. – Ужгород, 1934. – С. 33.

[8] Січинський В. Український тризуб і прапор. – Вінніпег, 1953. – С. 17.

[9] Гломозда К., Павловський О. Українська національна символіка: походження, традиції, доля. – К., 1989. – С. 23 – 24.

[10] Рыбаков Б. Знание собственности в княжеском хозяйстве Киевской Руси X – XII вв. // Советская археология. – 1940.– С. 24.

[11] Модзалевський В., Нарбут Г. Про питання про державний герб України // Наше минуле. – Ч. 1. – К., 1918. – С.20.

[12] Грушевський М. Українська гербова народна Воля. – К., 1917. – С. 36.

[13] Паучок В.К. Етногенез українського народу і становлення національної символіки. – Тернопіль, 1993. – С. 175.

[14] Там само. – С. 177.

В статье осуществлен исторический экскурс в процесс становления тризуба как национального, а затем государственного символа Украины.

Ключевые слова: знаки-символы, атрибутика, государственная и национальна символика, Малый Герб Украины, Большой Герб Украины.

The article carried out the history of trident as a national and state symbol of Ukraine.

Key words: signs, symbols, attributes, state and national symbols, Small Emblem of Ukraine, Grand National Emblem of Ukraine.

Богдан КОПЦЮХ
Львів

СЕРЕДОВИЩЕ ПРИКАРПАТСЬКИХ ЕТНОНІМНИХ ТОПОНІМІВ

У статті висвітлено закономірності скупчування етнонімних топонімів на відповідних ландшафтах Прикарпаття. В даному випадку етнонімні топоніми – це ті, у яких спільні корені з назвами племен чи груп споріднених племен.

Ключові слова: плем'я, етнос, ойконім, ім'я, спорідненість, племінна назва, топонімне середовище, етнонімні топоніми, етнонімні корені, однокореневий топонім, двокореневий топонім, поєднання топонімів.

Давні топоніми нерідко називають забуті племена, але тільки вивчення спорідненості топонімів може розкрити етнічні зв'язки, показати обриси племінної карти. Топонімне середовище етнонімних топонімів відзначається не тільки очевидною давністю. Йому властива внутрішня структурна типовість, а звідси повторюваність і усталеність.

Топоніми цікавлять не тільки археологів, дослідників княжих віків історії України, але й етнологів, вченими відзначена важливість старовинних територіальних назв як достовірних наукових джерел.

У попередній роботі "Топоніміка Прикарпаття як джерело реконструкції дописемного періоду історії українців" автор здійснив спробу класифікувати місцеві топоніми (що найчастіше зустрічаються) за типовими коренями, а в даній статті ставить метою розкрити топонімне середовище прикарпатських топонімів за допомогою виявлення їхньої етнонімності і внутрішніх етнічних зв`язків. Використовуватиметься для цього переважно історико-порівняльний метод.

Отже, спочатку необхідно розглянути прикарпатські групи топонімів і назви племен з такими ж етнонімними коренями, як у них:

Хот-: Хотимир (Івано-Франківська обл.), Хотовиця, Хотівка (Тернопільська обл.). У Харківській області існує ойконім – Хотімля, а в Білорусі є ойконім Хотомель, в Хорватії – ойконім Хотня. Були "арахоти", яких згадує географ Страбон[1]. Відоме також українське ім'я Хотина, побутування якого засвідчив в творі "Сам собі пан" Б.Д.Грінченко, а мовознавець М.Л.Худаш в "Покажчику особових назв" до своєї фундаментальної праці "Українські карпатські і прикарпатські назви населених пунктів" подає ще і "…Хот"[2]. Також на Лемківщині відомий гідронім Хотчанка і ця річка розділяє лемківські говірки на дві групи[3].

Стр-: на Львівщині це, зокрема, Стрини (хутір у Жовківському районі), Строневичі (за словами М.Л.Худаша в названій праці, тепер Стороневичі[4]), Струтин, Стронятин, Стрий (ойконім і гідронім), Стривігор (Стрв'яж). В Івано-Франківській області це Стритин (в мові старожилів, а тепер Стратин у Рогатинському р-ні), Струтинь (Верхній і Нижній). На Тернопільщині – Стрипа (річка), Стриївка (ойконім). В.П. Петров називає ще річку Стриня (ліва притока Черхавки)[5]. Серед шести мідійських племен Геродот називає плем'я "струхати"[6]. Йордан у праці "Getica" згадує плем`я "астрінгів"[7]. У хроніці Гельмольда записано: "…фризами, які називаються рустри…"[8]. Цікаво, що на Закарпатті, недалеко Хуста, є оронім Ростра. Давній автор Пліній Старший згадав топонім Ростр[9]. Очевидно, про давнину етнонімного кореня -стр- розповідає топонім "Ведастра"[10], виявлений, звичайно, поза Прикарпаттям. Страбон згадує міста: Амастрія, Халастра, мис Канастр (Канастрея), рівнина Каїстр, "область" Кібістр[11], а Геродот – ріку Каістр[12].

Бод-: ойконіми: Бодаки (Тернопільська область), Бодяки (Львівська область). В Середньому Подністров'ї існує ойконім Бодани. На Львівщині є прізвище Бодак. Напис "Бодіні" (Bodini) на

© Богдан Копцюх

карті Птолемея розповідає про існування в Подністров'ї у II столітті нашої ери племені з такою назвою. Етнографам відомо, що гуцул бойка здавна називає бадьо або "батько". Б.Д.Грінченко в Словнику української мови пояснив, що "Бадвак" це "лемко, але який вимовляє л замість в" (Т. 2, с. 19). На Львівщині є ойконіми: Батятичі, Батьків, Батюки, є подібні ойконіми на в сусідніх територіях. Можливо, гунське (за словами Йордана – історика VI ст. н. е.) плем'я "бітугурів"[13] – це "баді" і ті ж бодіні Птолемея?

Рог-: ойконіми: Рогатин (місто), Рогиня в Івано-Франківській області, Рогачин (недалеко від Рогатина) на Тернопільщині, Рогів (у Буському р-ні на Львівщині). Відоме плем'я "рароги", а старожили знають урочище "Віргіслін" біля Рогатина, і в давньому місцевому переказі розповідається ще про язичницький (згадується "бог сонця", звістки про скорий "прихід" якого нібито налякалися "чорти", бо "було ще далеко" нести каміння, щоб знищити це поселення) Рогатин, що знаходився дальше від Чортової гори, ніж сучасний, адже й справді, Віргіслін значно дальше від цієї гори[14]. Отже, найдавніший Рогатин з легендою про появу в лісі оленя немає нічого спільного, і цей ойконім означає Рога тин, подібно до: Слов'я тин (Слов'ятин), Строня тин (Стронятин), Саба тин (Сабатин). Йордан у праці "Getica" назвав ще завойоване готами плем'я "роги"[15].

Ми знаємо про полоцького князя Рогволода і його дочку Рогнідь, але в балканській Хорватії (на Неретвлянській долині) зберігся ойконім Ро´отін (Rogotin), і таким чином можна припустити, що найдавнішою була ця назва ("Ро´отін"), тобто рогський, рогів тин, а не Рога тин, бо і топонім "Віргіслін" вказує не на одного Рога. Чому могла відбутися зміна в назві на Рогатин? Костянтин Багрянородний розповів про переселення частини білих хорватів (зіставмо зауваження, що вони мали "архонтом батька якогось Порга" з оронімом "Віргіслін") в часи панування аварів і про недавню для середини X ст. назву "білі хорвати" та їхню державу "Біла Хорватія" у тих хорватів, які залишилися[16]. Оскільки назва "білі хорвати" була тоді недавньою, то й феодальне володіння "Біла Хорватія" виникло теж, як на той час, недавно, але внаслідок цього племінна назва могла змінитися на князівську. Отож, з цих порівнянь виходить, що ругії і плем`я, в етнонімі якого є корінь рог-, – різні спільності.

Крив-: ойконіми: Кривичі, Кривчиці, Кривчань, Закривець, Кривче на Львівщині, ойконіми Кривчики, Кривки на Тернопільщині, ойконіми: Кривня, Кривець, Закрівці, Кривчанка на Івано-Франківщині. На Лемківщині відомий ойконім Кривка. В Йосифінській та Францисканській метриках названо групу сіл з коренем крив-: Кривки, Кривчичі, Кривча, Кривець, Кривичі, двічі "Кривка", Кривиця, Кривче Горішнє, Кривче Долішнє[17]. Крім назви літопиного племені кривичів, записана ще подібна – "кривитеїни"[18]. Це характерно для полочан.

Вой-: ойконіми: Войкова (недалеко м. Сянока), Войсовичівка (Тернопілщина), Завій, Войнилів, Довгий Войнилів, гідронім Войнилівка, а тепер ця річка має назву "Сівка"[19] (Івано-Франківська область). З цією групою, імовірно, пов'язаний ойконім Воютичі біля м. Самбора на Львівщині. Раніше йшла мова про місцевість білих сербів з назвою "Воїки", ім'я Воїсеслав в давніх сербів. У договорі київського князя Ігоря з візантійцями в переліку імен записані Воїст, Воїк[20]. Тепер в балканських сербів є ім'я Воїслав.

Люб-: Любінь (Великий і Малий), Любинці, Любовичі, Любша, Любачів у Верхньому Подністров'ї. В переліку племен західних слов'ян у хроніці Гельмольда згадані "любушани"[21].

Лют-: ойконіми Лютків, Лютовиська, Лютинка в Подністров'ї, що перегукуються з відомою слов'янською племінною самоназвою "лютичі".

Драг- (і, напевно, дрог-): ойконіми: Драгасимів (р. Прут), Драганівка (Терно- пільщина), Драгове (Хустський район Закарпатської області), Дрогоїв біля Перемишля[22], Дроговиж, Дрогомишль (Львівська область), Дрогошів (так називалося село Малий Дорогошів у Жовківському р-ні на Львівщині у 1515 році – Drohoszow; за словами М.Л.Худаша[23]), Дрогів (таку назву мало село Дорогів, розташоване недалеко від дністровського Галича, у 1443, 1469, 1515, 1578, 1785 – 1788 роках – Drohow; за словами М.Л. Худаша[24]), Дрогичівка (так називалося село Дорогичівка у Заліщицькому р-ні Тернопільщини у 1785 – 1788 роках – Drohiczowka; за словами М.Л.Худаша[25]). Отже, відбулося перетворення етнонімного кореня на звично побутовий. Відоме південнослов'янське плем'я "драгувіти".

Дуліб-: Дуліби (Жидачівський р-н Львівської області), Дуліби (Стрийський район на Львівщині), Дуліби (на Тернопільщині), що містять згадку про літописне плем'я дулібів.

Слов- (і слав-): ойконіми: Слов"ятин, Раславка, Славна (Тернопільська область), Словіта (Львівщина) мають стосунок до самоназви нашого етнічного кореня.

Гун-: Гунєтичі ("в місцевій говірці", а в записі 1464 року – Hunyaticze, як зазначає М.Л.Худаш[26], тепер же це село Гонятичі на Львівщині), Гунищі (назва урочища у подністровському селі Середнє, Івано-Франківщина)[27]. В топоніміці стародавньої країни Урарту були назви з коренем -гун-: Діргуні[28], Гугуна[29], Аггуну, Лігуну[30], Баргун[31], Сугуніа[32]. Та порівняймо урартський топонім "Алці"[33] із назвою частини гунів – "альціагіри", наведеної давнім істориком Йорданом[34]. Етнонім "гуни" нерідко вживали в своїх розповідях про минуле племен, держав давні автори: Марцеллін Амміан, Пріск Панійський, Йордан, Прокопій Кесарійський, Феофілакт Сімокатта.

Ун-: ойконіми Унятичі, Унів (Львівська область), гідронім Унява (Івано-Франківська область). Феофілакт Сімокатта згадує в "Історії" гунське плем'я унугурів: "…унугури, сабіри і, крім них, інші гунські імена"[35]. Звернімо увагу, що не назви, а "імена", так само як в окремих людей. Напевно, в цьому доцільно шукати пояснення, чому імена людей племінної епохи повторюють назви племен. Частина -гури – наступний корінь, що видно з інших гунських назв племен "кутригури" і "утигури"[36]. До того ж, порівняймо з гунською племінною назвою "унугури" гідронім Унстрот, що наведений в хроніці Гельмольда[37], та літописне ім'я Гунастр[38].

Бар-: ойконіми: Барич (біля м. Перемишль), Бартатів, Барички (Львівщина), Забар (Тернопільщина), Бар (недалеко від м. Перемишля)[39], Барич, Баричка (села біля Дуклі в кінці XVIII – на початку XIX ст., згідно Йосифінської, Францисканської метрик)[40]. Згадаймо про м. Бар на Вінниччині, м. Бар у Сербії. Історик Йордан згадав гунське плем'я "бардорів"[41], а в переліку гунських племен, здійсненим Феофілактом Сімокаттою, є плем'я з назвою "бар- селт"[42], корінь бар- якої відповідає раніше наведеному урартському топоніму Баргун. Більше підтвердження матимем, додавши корінь бар- топоніма "Баргун" до теж першого кореня дір-, згаданого урартського топоніма "Діргуні", і порівнявши результат – бардір з племінною назвою "бардори".

Виж-: Вижняни (ойконім), Вижомля або Віжомля (ойконім), Віжомля (гід- ронім), ойконім Звижень, ойконім Вижлів (за словами М.Л. Худаша, а тепер Верхнячка[43]) на Львівщині, Виженка біля м. Вижниця – ойконіми у Чернівецькій області. З таким коренем відома племінна назва "вижичани"[44].

Гуш-: Гуштин, Гуштинка на Тернопільщині. Про гушан написав Масуді. Але вже не про прикарпатських, а тієї частини, яка, за розповіддю Костянтина Багрянородного[45], переселилася на Балкани: "…у аль-Масуді, однак виявилося, що згадані цим автором "гушанин" ("гащеабин") названі в числі південно-слов'янських племен"[46].

Саб- або Соб-: Сабатовиць[47], ойконіми: Собанівка, Собашки, Собин – на Львівщині[48]. Біля Перемишля відомий Соб'ятин[49] (порівняймо з ойконімом Стронятин). Також на Лемківщині була Сабинівська округа[50], а на Бойківщині – прізвища Сабати[51], і жителі села Тарнава "називали себе сабінами"[52]. Серед різних гунських племен Прокопій Кесарійський декілька разів назвав сабірів[53].

Доречно тут зробити зіставлення засвідченої гунської племінної назви "сабіри" з чотирма іменами: Баламбер (за словами історика Йордана – король гунів, який розгромив готів[54]), Беретмод, Берімуд (останні – готів, а за твердженням Йордана, готи мали "здебільшого" гунські імена і названі ним деякі з них: Гунімунд[55], Гуніла[56], Гунтігіс – син Андагіса з готського роду Амалів, що зрозуміло з подальшої розповіді: "…дізналися, що Теодеріх, син Триарія, також готського походження, але з іншого роду, не з Амалів…"[57], Гунтеріх[58] і Гунеріх[59], Гунульф[60]), Берсабус (згадується Прокопієм Кесарійським у розповіді про конфлікт, учасниками якого були гуни[61]). Крім знайомого етнонімного кореня -саб-, з цього зіставлення випливає наявність в іменах деяких гунів ще одного етнонімного кореня -бер-. В.В.Грабовецький у праці "Нариси історії Прикарпаття" називає середньовічний прикарпатський ойконім "Берелоги"[62]. Якщо порівняти ойконім Берелоги із раніше згаданим гунським іменем Баламбер, то спочатку у вічі впаде їхня спільна частина -бер-, але й інші частини теж відповідні, адже лог – це балка – місце, в назві якого той же корінь бал-, що й в частини Балам-. В топоні- міці Урарту існувала, як ми мали змогу пересвідчитися, помітна група назв з історичною складовою -гун-. Але в топоніміці Урарту виявився й топонім "Бала" (крім нього там ще були "Балдуарца", "Балтулхи")[63]. Корнелій Тацит згадує плем'я кельтиберів[64], та цього повідомлення замало.

Бал-: ойконіми: Баличі (Мостиський р-н), Балучин (Буський р-н), Баличі Подорожні (тепер село Подорожнє у Жидачівському районі[65]), Баличі Зарічні ("або ще Баличі Нагірні, теп. Зарічне у Жидачівському р-ні"[66]) на Львівщині, Балинці (Івано-Франківщина), Балутянка недалеко від Сянока[67]. Є ріка Балин. На Лемківщині існував топонім Балигород[68], на Закарпатті, недалеко від Мукачева, зберігся ойконім Балашівці, а на Вінниччині – ойконім Баланівка. В "Покажчику особових назв" до монографії про ойконіми цього краю мовознавець М.Л.Худаш дає великий перелік: Бала, Балаш, Балко, Баломир, Бальсин, Балтазар, Балтромій, Балук, Балука, Балута, Балутянка, Балуча, Бал[69]. Відоме плем'я "трібали"[70].

Гал-: ойконім Бронгалівка в Середньому Подністров'ї, ойконім Галичани на Львівщині (за М.Л. Худашем у 1515 році – Галичанів)[71], ойконім Галиця (схід Чернівецької області), ойконім (назва міста) Галич на Івано-Франківщині, Галич (село біля м. Підгайці на Тернопільщині). Історично засвідчене поширення території галів (гали в загальному – величезна спільність племен, про які розповів Корнелій Тацит[72]) на сусідню Молдову.

Кен-: назва річки "Кениця" у Чернівецькій області, ліс "Кенімів" на Бойківщині[73]. Була ціла країна "Кено´ардія"[74], в Індії є р. Кен, Прокопій Кесарійський назвав м. Кенополь[75]. Можливо, це на Прикарпатті були певкіни, місце проживання яких Корнелій Тацит у І ст. нашої ери називає біля венедів і фенів[76].

Бр-: той же ойконім Бронгалівка і ойконім Бронівка на заході Поділля, ойконіми: Бринці Загірні і Бринці Церковні, Бранів, Брахівка, Бримівка (Львівщина), Бринь (Івано-Франківська область), Браїлівка (Буковина), гідронім (річка) Збруч. На Лемківщині існував ойконім Шамброн. Ми звикли до назви полонених – "бранці", але в ірландському оповіданні "Плавання короля Брана" йде мова про мунстерського (у назвах частин Ірландії є складова -стер, як у прикапатському гідронімі "Дністер") короля: "Брана, сина Фогала…"[77] На Хмельниччині існує ойконім Бронники, на Вінниччині – Брацлав, Бронниця. Були кельтські племена бріони[78], інсубри[79] і бритти.

Ар-: назва урочища "Аринь" в селі Мала Буда (Глибоцький район Ченівецької область)[80], Артищів (біля м. Городка на Львівщині), Артасів (ще він має назву Ортасів) у Львівській області. Геродот в тій частині своєї "Історії", яка присвячена скіфам, наводить племінні назви з коренем ар-: "ар- гітаї", "арімаспи"[8] .

Ор-: Ортиничі, Зортовичі, Орани (Львівська область), Оршівці (Буковина). В "Історії" Геродота згадуються "…скіфи оратаї, які сіють пшеницю"[82]. Географ Страбон писав про оритів в Аріані[83]. В західній частині Українських Карпат частіше зустрічаються топоніми з коренем -ор-.

Перелічені етнонімні топоніми трапляються майже повсюдно на різних прикарпатських ландшафтах. Наприклад, топоніми з типовим коренем стр- можна зустріти на височині і на низині. Але деякі групи таких назв виразно прив'язані до певних територій. Зокрема, топоніми з коренями люб-, вой-, драг-, лют-, бал-, дуліб- частіше локалізовані на широких низинах Придністров'я, переважно вони створюють там відмінне топонімне середовище і, виходячи за його межі, проникають не далі пониззя рік, що течуть західною частиною Подільської височини (ця частина ще має назву "Опільська височина"), а топоніми з коренями виж-, крив-, слов-, ун-, рог- тяжіють до водо- ділів Подільської височини або до підгір'я Карпат. Подібно на Волинському Поліссі, де з наявністю низьких територій, напевно, й пов'язана поширеність назв першої зазначеної групи: Любень, Любовель, Любешів, Любань, Любохини, Люблинець, Любиковичі, Лючин, Лютинськ, Лютка. Прикарпатські топоніми з коренями ар-, бр-, ор-, кен-, гал- належать здебільшого до топоніміки півдня краю.

Як ми спостерігаємо, етнонімні топоніми поділяються на назви з одним історичним повідомленням – однокореневі (ойконім Дуліби у Стрийському р-ні на Львівщині) й комплексні з двох повідомлень – двокореневі (Вижомля – Виж (о) і мля), як й імена племінної епохи. Два корені такого топоніма – це перш за все історичні корені, оскільки їх породило помітне явище минулого, а вже потім вони використовуються суто як умовні позначення – мовні пам'ятки, що давно зведені до формальної назви географічного об'єкта. Тобто вони народжені етнічною пам'яттю. І початковим задумом в них було передусім історичне самовизначення, а не тільки потреба в назві.

До того ж необхідно враховувати, що чим дальше ми вглиблюємося в своїх пошуках у племінні часи, тим більше зближуються предмети досліджень історичних наук і лінгвістики, бо

прослідковується безпосередніший зв'язок між мовою й історією (доходить до стику). Адже тепер для утворення назв можуть використовуватися маловажливі деталі з окремого життя, рідко відображувані в писемній історії, а в племінну епоху, навіть на початку II тисячоліття нашої ери, віддавали належне кореню людини та груп людей ("з якого роду-племені"). А так як родоплемінне і є ранньоетнічним, то топоніми-етноніми – предмет дослідження саме етнології.

Наприклад, городок над Дніпром назвали на честь саме старшого брата його іменем і в давніх слов'янських іменах знаходимо не вузькопобутовий зміст, а знайомий етнонімний корінь слав-. Він відомий з назви "слави" (під ними у візантійському джерелі маються на увазі слов'яни)[84], назв "Славія", "Славінія", імен: Ярослав, Болеслав, Святослав, Ізяслав, Родослав[85], Часлав[86], Маслав[87], Прибислав (останнє ім'я згадане в хроніці Гельмольда[88]). Костянтин Багрянородний у праці "Про управління імперією" назвав ім`я "Воїсеслав" ("архонта" сербів)[89], а перед цим в ній написав, що білі серби живуть "в місцевості, яку вони називають Воїки"[90]. Як бачимо, корінь, що називає плем'я, дальше пояснений в імені (-се- -слав). Коли б частина -слав означала побажання прославитися, то не знадобилося би уточнення -се-. Корінь слав- тільки в феодальний вік міг містити таке побажання. Ім'я Гунастр, подане літописцем в договорі князя Ігоря, Мечидраг[91] і готсько-гепідське Устрігот[92] показують, що назви раніше були етнонімними. Йордан писав про гепідів: "Без сумніву, вони родом із готів і звідти ведуть своє походження…"[93]. Як уже мовилося, в готів імена гунські (за Йорданом), отже, історичний (етнонімний) корінь -гот в імені Устрігот – це уточнення, що корінь Устрі називає не гуна, а гота, останній же корінь в імені Гунастр (-стр) пояснює, чому згаданий гепід (з готів) – Устрі-, підтверджує слова Йордана про гунськість готських імен.

Тепер звернемося до поєднання етнонімних коренів в двокореневому топонімі, тому що це поєднання дає змогу більше пізнати межі і спосіб влаштування топонімного середовища етнонімного топоніма. Для цього порівняймо топоніми, згруповані за однаковим або різними зв'язуючими коренями, як, наприклад, мля-, добро-, мель- (миль-, мль-), хот-: Хотімля (Харківщина) і Віжомля, Вижомля (Прикарпаття. Тут є ще Ожомля), Боромля (Подніпров'я); Хотомель (Білорусь) і Доброхотів, Добромиль (Прикарпаття); Хотомель (Білорусь) і Ридомиль, сусідній з Хотовицею.

З цих прикладів помітно, що топонімне середовище полягає в спорідненості топонімів, а в значно меншій мірі – у сусідстві. До того ж варто зі- ставити назву "земля" з спорідненими: Будимля, Корумля, Лумля. Також відомі; Ямель, Черемель, Яромель, Перемиль, Боремель, Гостомель.

Топонімне середовище наведених етнонімних назв у складних взаємозв'язках досі зберігає назви або основні частини назв давніх етносів і може допомогти у відтворенні своєрідності племінного періоду етногенезу українців.

---

[1] Страбон. География. – М., 1964. – С. 672.

[2] Худаш М.Л. Українські карпатські і прикарпатські назви населених пунктів. – К., 1995. – С. 348.

[3] Жилко Ф.Т. Нариси з діалектології української мови. – К., 1966. – С. 222.

[4] Худаш М.Л. Вказ. праця. – С. 200.

[5] Петров В.П. Етногенез слов'ян. – К., 1972, – С. 67.

[6] Стрижак О.С. Етнонімія Геродотової Скіфії. – К., 1988. – С. 1964.

[7] Йордан. О происхождении и деятельности гетов "Getica". – СПб., 1997. – С. 79.

[8] Гельмольд. Славянская хроника. – М., 1963. – С. 184.

[9] Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве. – М., 1984. – С. 138.

[10] Археологія та стародавня історія України. – К., 1992. – С. 175.

[11] Страбон. География. Вказ. праця. – С. 510, 305, 307, 582, 503.

[12] Геродот. Історія. – К., 1993. – С. 257.

[13] Йордан. Вказ. праця. – С. 113.

[14] Рогатинська земля. – Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто, 1966, Т. 2. – С. 52.

[15] Йордан. Вказ. праця. – С. 83.

[16] Багрянородный Константин. Об управлении империей. – М., 1989. – С. 133, 135, 141.
[17] Йосифінська і Францисканська метрики. – К., 1965. – С. 161.
[18] Петрашенко В.О. Літописні поляни – міф чи реальність // Археологія. — № 2. — 1998. – С. 54.
[19] Кащишин Й. Над Сивкою – село моє Середнє. – Івано-Франківськ, 2007. – С. 39.
[20] Літопис Руський. – К., 1989. – С. 26.
[21] Гельмольд. Славянская хроника. Вказ. праця. – М., 1963. – С. 37
[22] Худаш М.Л. Вказ. праця. – С. 98.
[23] Там само. – С. 98.
[24] Там само. – С. 97.
[25] Там само.
[26] Там само. – С. 78.
[27] Кащишин Йосип. Над Сивкою – село моє Середнє. – Ів.-Фр., 2007. – С.38.
[28] Арутюнян Н.В. Топонимика Урарту. – Єреван, 1985. – С. 75.
[29] Там само. – С. 65.
[30] Там само. – С. 10, 11.
[31] Там само. – С. 53.
[32] Там само. – С. 35.
[33] Там само. – С. 18.
[34] Йордан. Вказ. праця. – С. 67.
[35] Симокатта Феофилакт. История. – М., 1996. – С. 189.
[36] Прокопий Кесарийский. Война с готами. – М., 1996. – С. 76.
[37] Гельмольд. Славянская хроника. Вказ. праця. – С. 84.
[38] Літопис Руський. Вказ. праця. – К., 1989. – С. 26.
[39] Йосифінська і Францисканська метрики. – К., 1965. – С. 21.
[40] Там само. – С. 22.
[41] Йордан. Вказ. праця. – С. 113.
[42] Симокатта Феофилакт. Вказ. праця. – С. 189.
[43] Худаш М.Л. Вказ. праця. – С. 61.
[44] Розвиток етнічної самосвідомості слов'янських народів в епоху раннього Середньовіччя. – М., 1982. – С. 146.
[45] Багрянородный Костянтин. Об управлении империей. – С. 141.
[46] Розвиток етнічної самосвідомості... – С. 146.
[47] Топоніміка Турківщини (упорядник П. Зборовський). – Львів, 2004. – С. 28.
[48] Худаш М.Л.Вказ. праця. – С. 190.
[49] Там само. – С. 190.
[50] Лемківщина. Нью-Йорк – Париж – Сидней – Торонто, 1988. – Частина II. – С. 133 – 141.
[51] Мисевич О. Український весільний обряд у Бойківщині. – Львів, 1937. – С. 73.
[52] Топоніміка Турківщини... Вказ. праця. – С. 40.
[53] Прокопий Кесарийський. Вказ. праця. – С. 17.
[54] Йордан. Вказ. праця. – С. 86.
[55] Там само. – С. 76.
[56] Там само. – С. 121.
[57] Там само. – С. 112.
[58] Там само. – С. 79.
[59] Там само. – С. 93.
[60] Там само. – С. 114.
[61] Прокопий Кесарийський. Вказ. праця. – С. 64.
[62] Грабовецький В.В. Нариси історії Прикарпаття. – Ів.-Фр., 1992. — Т. 2. – С. 118.
[63] Арутюнян Н.В. Топонимика Урарту. – С. 52.

[64] Историки античности. – М., 1989. – С. 177.

[65] Худаш М.Л. Вказ. праця. – С. 21.

[66] Там само. – С. 20.

[67] Там само. – С. 21.

[68] Лемківщина... – С. 137.

[69] Худаш М.Л. Вказ. праця. – С. 330.

[70] Артамонов М.І. Кіммерійська проблема. // Археологія. – Вип. 9. – 1973. – С. 4.

[71] Худаш М.Л. Вказ. праця. – С. 252.

[72] Тацит Корнелий. Сочинения в двух томах. – СПб., 1993. – С. 354.

[73] Топоніміка Турківщини... – С. 41.

[74] Пріцак О. Походження Русі. Стародавні скандинавські джерела. — К., 1997. — Т. 1. – С. 237.

[75] Прокопий Кесарийський. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. – СПб., 2001. – С. 174.

[76] Тацит Корнелий. Сочинения в двух томах. – С. 356.

[77] Сказания Средневековой Европы. – СПб., 1996. – С. 89.

[78] Йордан. Вказ. праця. – С. 97.

[79] Страбон. Вказ. праця. – С. 201.

[80] Археологічні пам'ятки Прикарпаття і Волині ранньослов'янського і давньоруського періодів. – К., 1982. – С. 63.

[81] Геродот. Вказ. праця. – С. 186.

[82] Там само. – С. 184.

[83] Страбон. Вказ. праця. – С. 672.

[84] Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения. – М., 1985. – С. 58, 59.

[85] Багрянородный Костантин. Вказ. праця. – С. 143.

[86] Там само. – С. 145.

[87] Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. – М., 1982. – С. 155.

[88] Гельмольд. Вказ. праця. – С. 129.

[89] Багрянородний Костянтин. Вказ. праця. – С. 143.

[90] Там само. – С. 141.

[91] Гельмольд. Вказ. праця. – С. 64.

[92] Прокопий Кесарийский. Война с готами. – М., 1996. – С. 110.

[93] Йордан. Вказ. праця. – С. 79.

В статье освещены закономерности скопления этнических топонимов на соответствующих ландшафтах Прикарпатья.

Ключевые слова: племя, этнос, ойконим, имя, родственность, племенное название, топонимная среда, этнонимные топонимы, этнонимные корни, однокоренной топоним, двокоренной топоним, соединение топонимов.

Ирина МЯЧИКОВА
Минск

ГРАФИЧЕСКИЕ МОТИВЫ АРХАИЧЕСКОЙ ЯЗЫЧЕСКОЙ СИМВОЛИКИ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ПЛЕМЕН

Этногенез восточных славян является одной из проблем, интенсивно исследовавшихся как советской исторической наукой, так и исследуемых сегодня в постсоветских славянских государствах. Однако, несмотря на огромное количество работ, многие вопросы по древней истории восточнославянских племен и их этногенезу остаются запутанными и не имеют однозначных ответов. Археологические, летописные, лингвистические, топонимические, антропологические данные практически изучены в полном объеме и скрывают мало новой информации. В то же время, такой источник по истории древней восточнославянской культуры как графические магические символы восточнославянских племен, характерные их дохристианскому периоду, до недавнего времени почти не подвергались систематическому и глубокому анализу. Мы можем назвать буквально несколько известных работ, затрагивавших данное направление [1 – 4]. А ведь эти символы играли в жизни древних народов очень важную роль. Они составляли семантическое сакральное ядро языческой религии древних восточных славян и регламентировали через множество магических ритуалов всю повседневную жизнь людей (см., например, [2, 6, 7]). Все бытовые предметы восточных славян, от украшений до столовой посуды, обязательно орнаментировались данными символами.

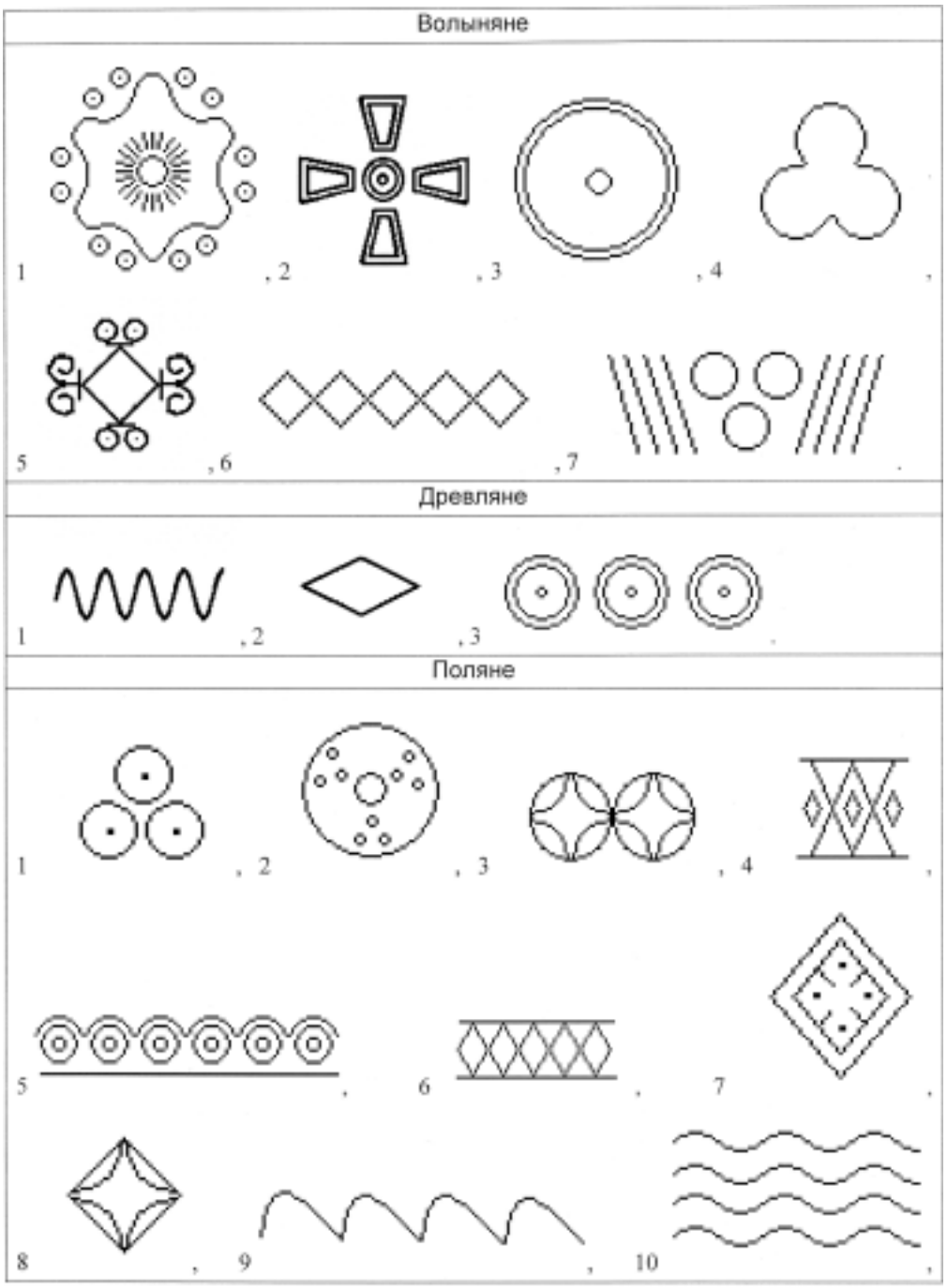
Языческая религия восточных славян на рубеже X/XI веков н.э. (к началу массового распространения христианства на землях Древней Руси) имела достаточно развитую форму, являлась ведической по сути (однотипной древнегреческой и арийской) и культивировалась в народной среде, по всей видимости, уже не одно тысячелетие (возможно еще со времен праиндоевропейской общности с рубежа 3 – 4 тысячелетий до н.э.). При этом, учитывая, как долго сохранялись пережитки древних верований в традиционной народной культуре (некоторые из них, касающиеся свадебного и погребального обрядов, встречаются и поныне), основные положения религиозного мировоззрения восточных славян, мотивы их обрядности, а также стержневые символы их символик сложились в глубокой древности и сохранялись не одно столетие.

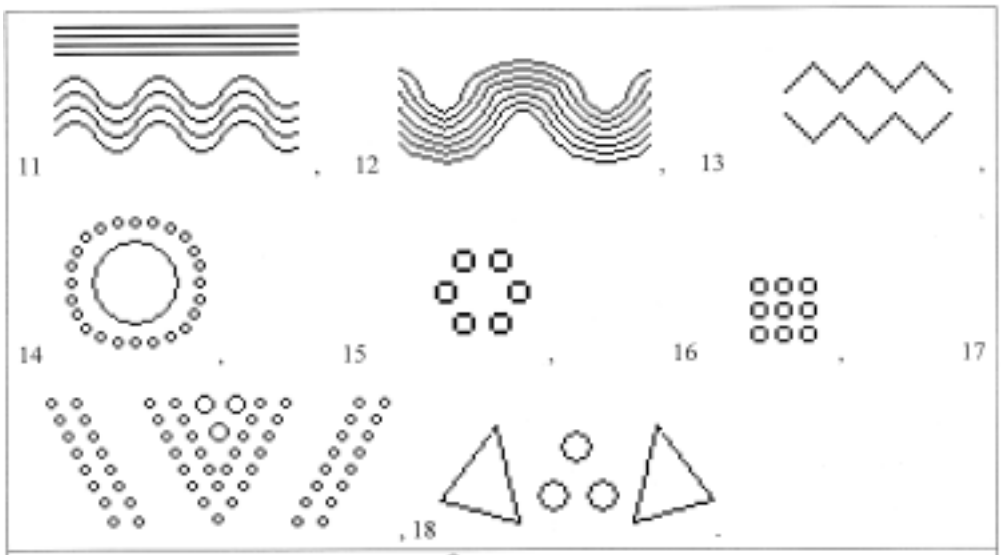
В настоящей статье рассмотрим графические магические символы, принадлежащие наследию восточных славян. Исследовать будем только архаические символы, отличающиеся наибольшей языческой чистотой, т.е. те, что не претерпели, во-первых, христианского влияния со стороны православия, а во-вторых, мифологического отягощения со стороны народной этимологии. По этой причине будем ограничиваться в своем анализе периодом от VIII века н.э. до рубежа XII века н.э. Для более раннего времени, нежели VIII век н.э., не существует достоверных источников о заселении восточнославянскими племенами тех территорий, на которых они уже обитали в период создания древнерусского государственного объединения (т.е. Киевской Руси). В то же время рубеж XII века является критическим периодом для аутентичной сохранности языческой графической символики у восточных славян [3, 4, 8]. К этому времени наделенная государством идеологическими и властными полномочиями православная церковь уничтожила языческих священников как класс и таким образом разрушила сакральные каналы развития и распространения в народной среде графических символов. В результате развилось двоеверие, когда простой народ, официально

© Ирина Мячикова

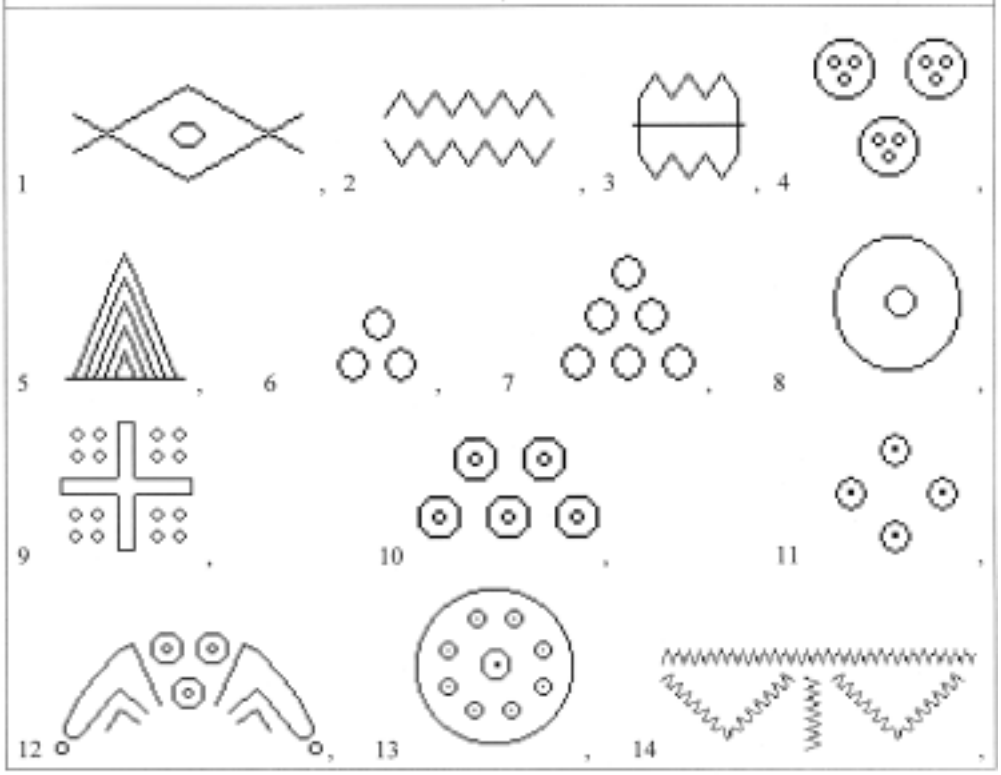
придерживаясь христианства, стихийно совершал языческие культы и употреблял древние символы, однако не понимал всей сакрально-семантической и мировоззренческой сложности используемой магической символики. Именно с эпохи двоеверия началась стремительная десакрализация и десемантизация языческих символов и превращение их в народный орнамент [2, 3, 4, 9].

Ограничимся рассмотрением символьного наследия девяти восточнославянских племен: *волынян*, *древлян*, *полян*, *северян*, *дреговичей*, *радимичей*, *вятичей*, *кривичей* и *словен*. В таблице приведены фактически все обнаруженные нами магические символы этих племен указанного исторического периода. Следует отметить, что символы приведены в несколько условной, симметризованной форме — на археологических артефактах многие из них изображены не с такими строго геометрическими линиями. Но как нам кажется, такое “правильное” прочтение более точно отражает древнюю сакральную семантику. Приведенные символы взяты из очень большого количества источников, подробный перечень которых приведен в работах [10, 11].

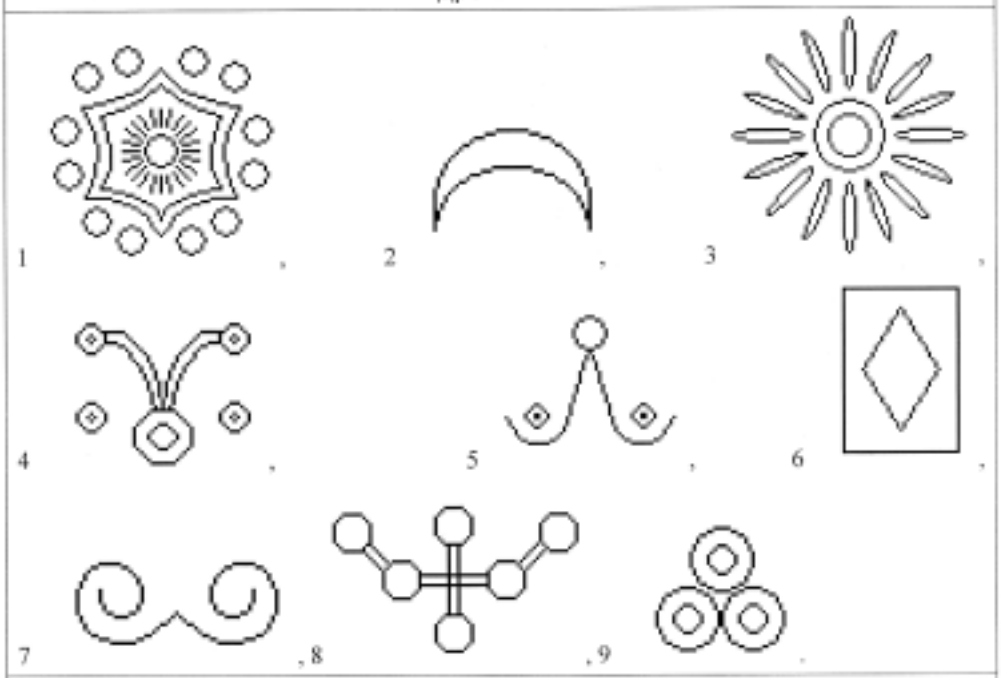




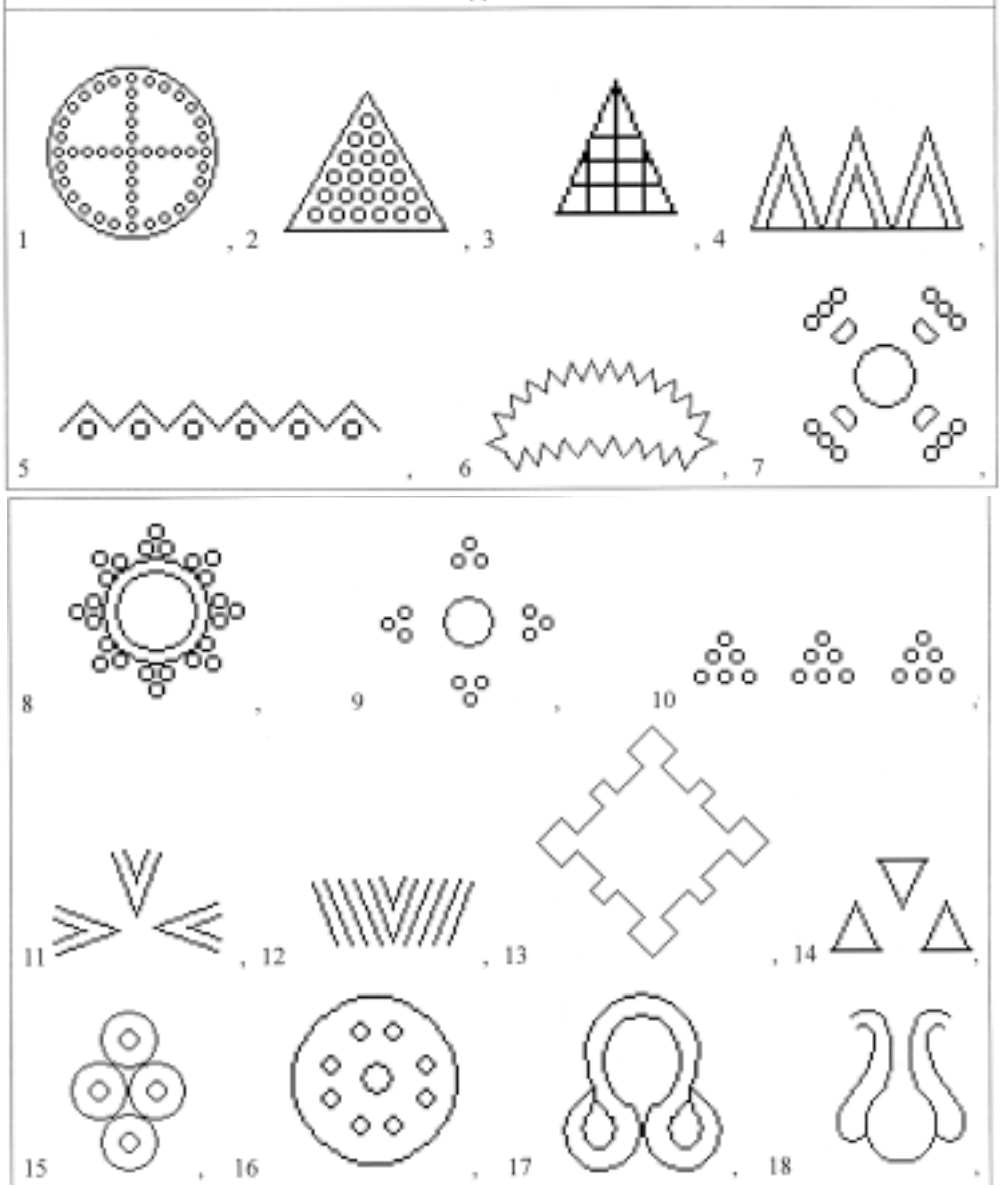
Северяне

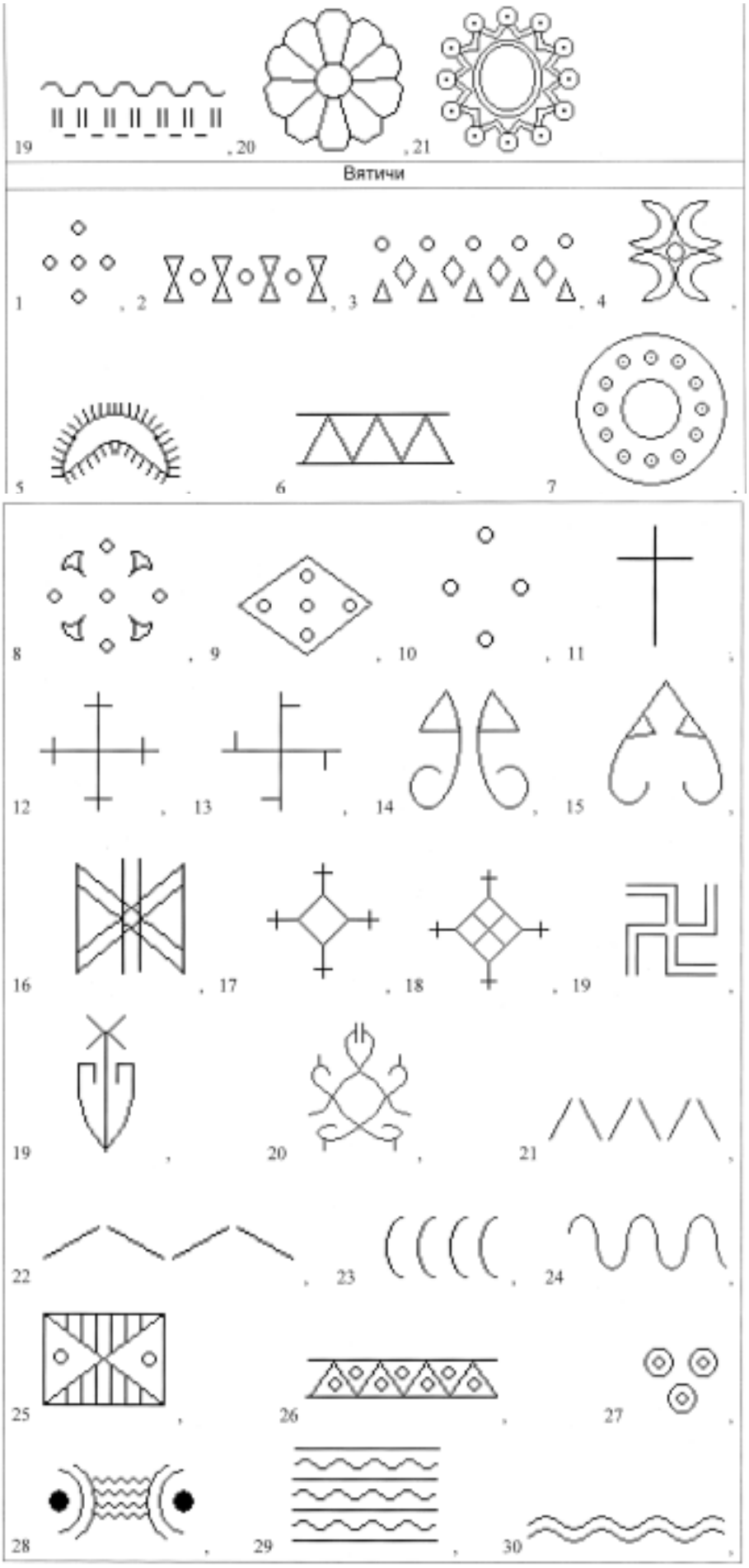


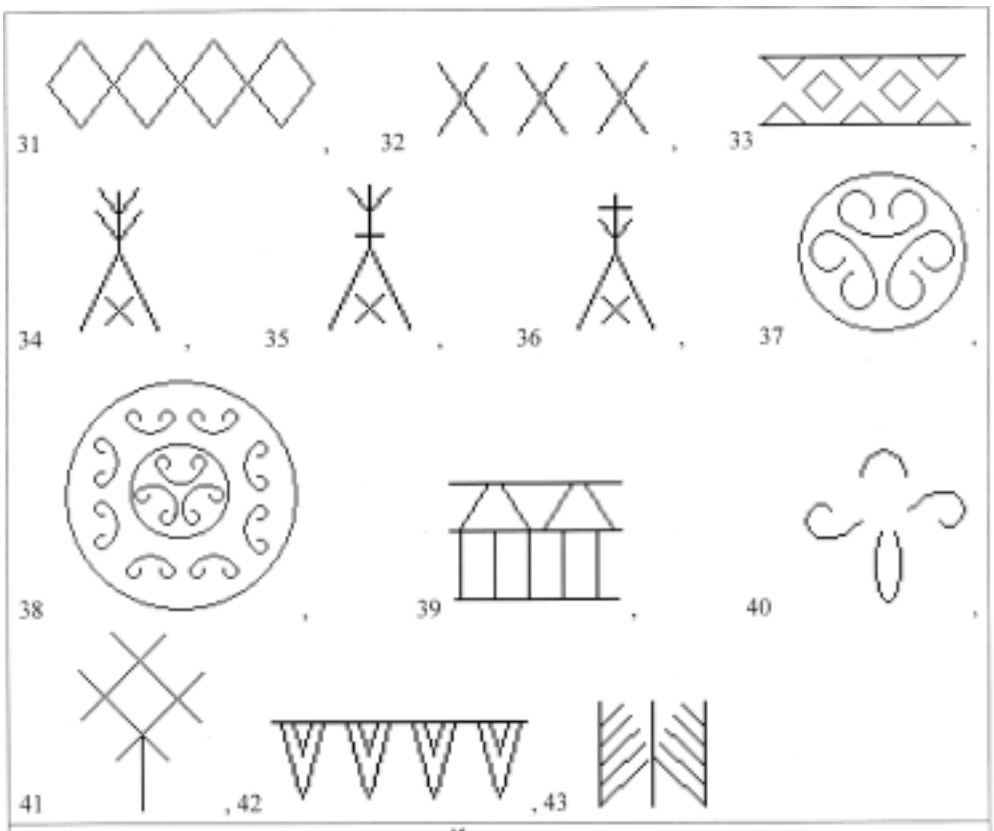
Дреговичи



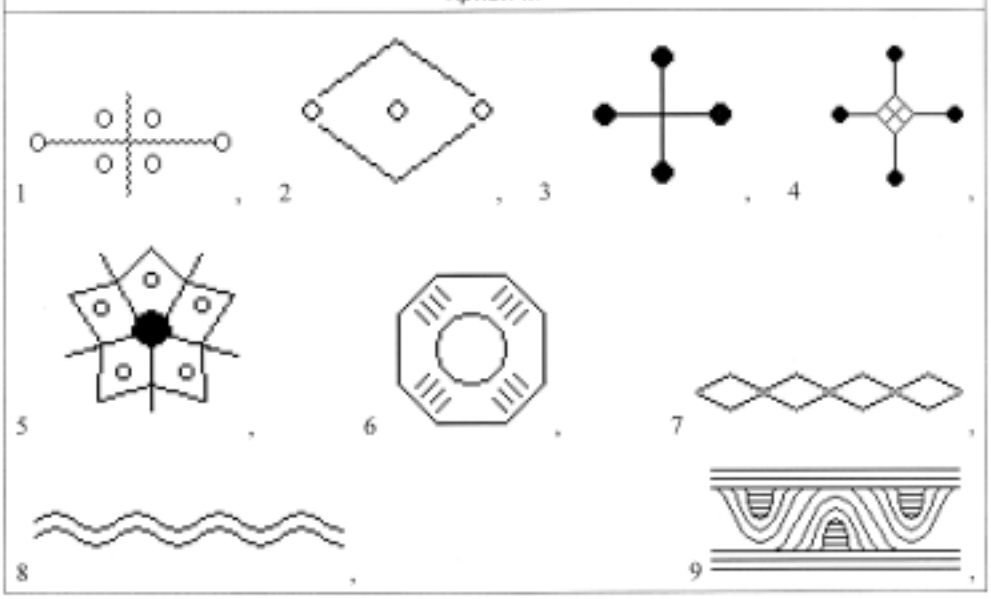
Радимичи

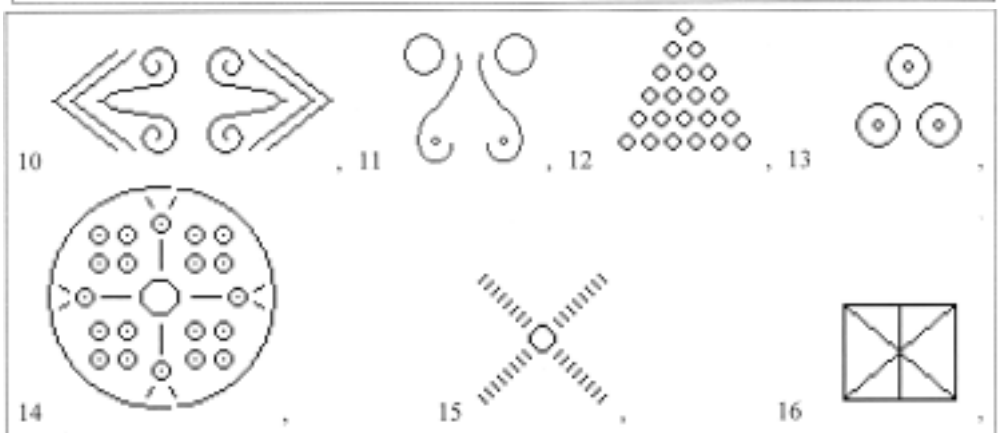


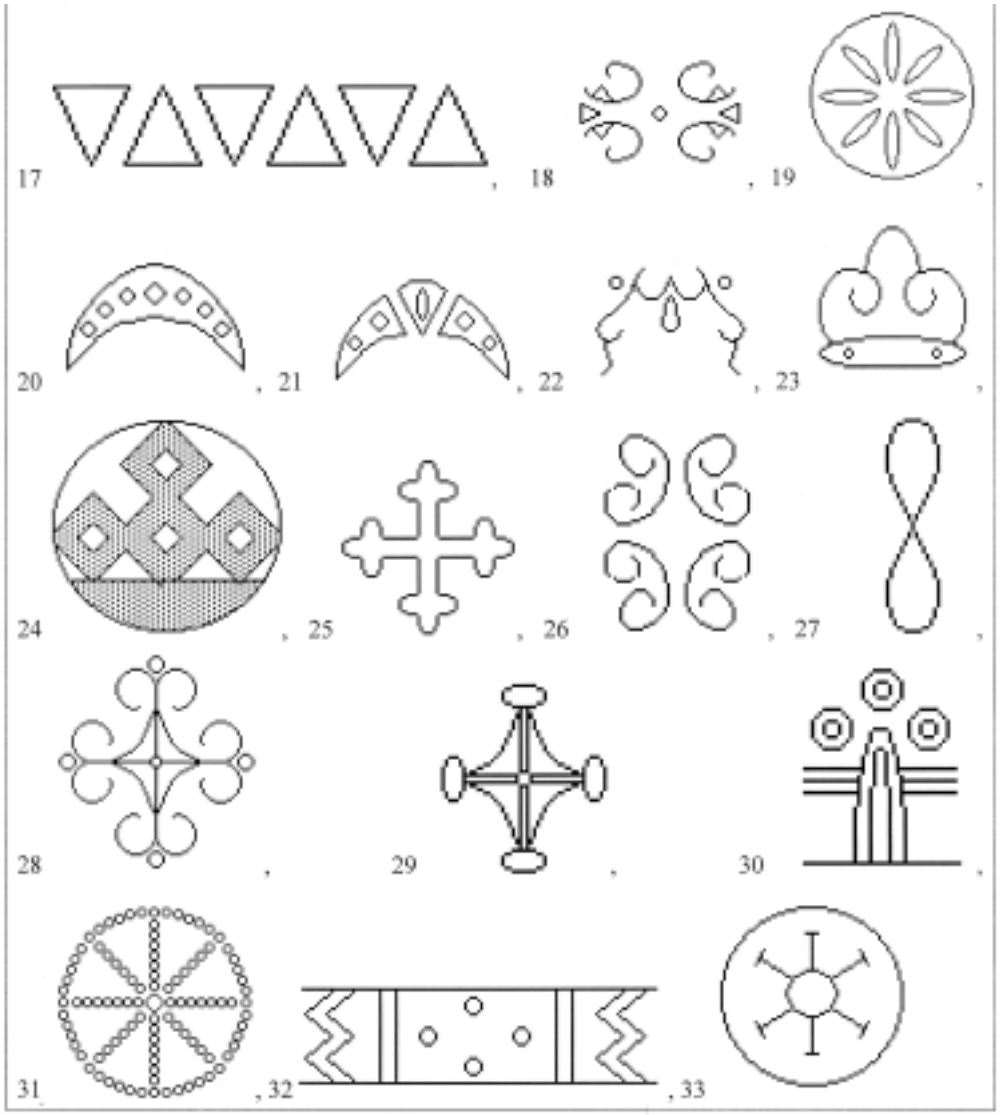

19
20
21
Вятичи
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30



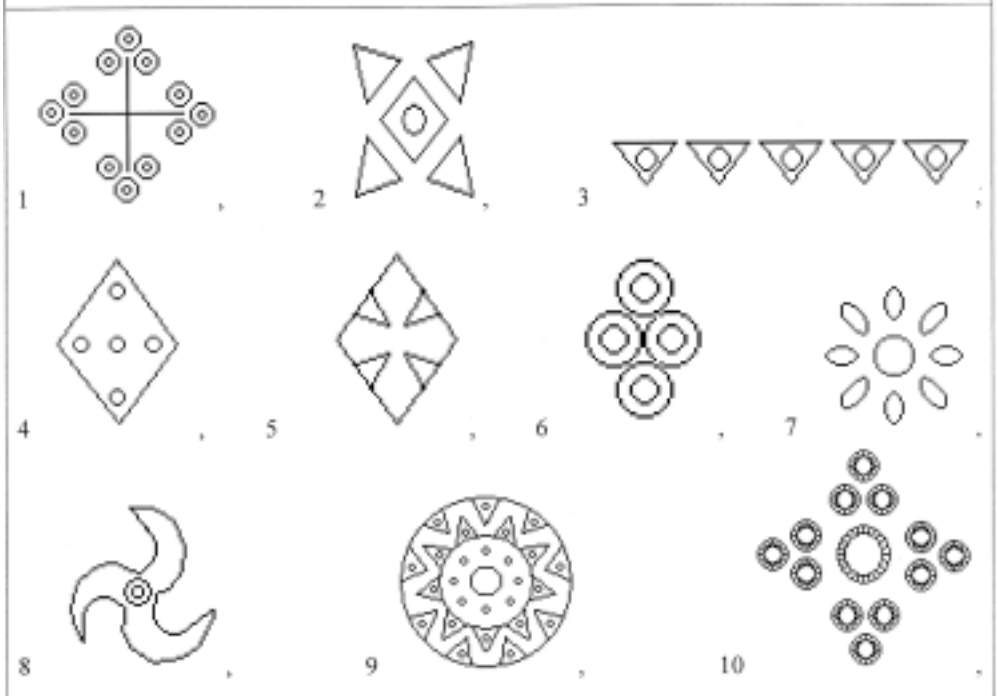
Кривичи

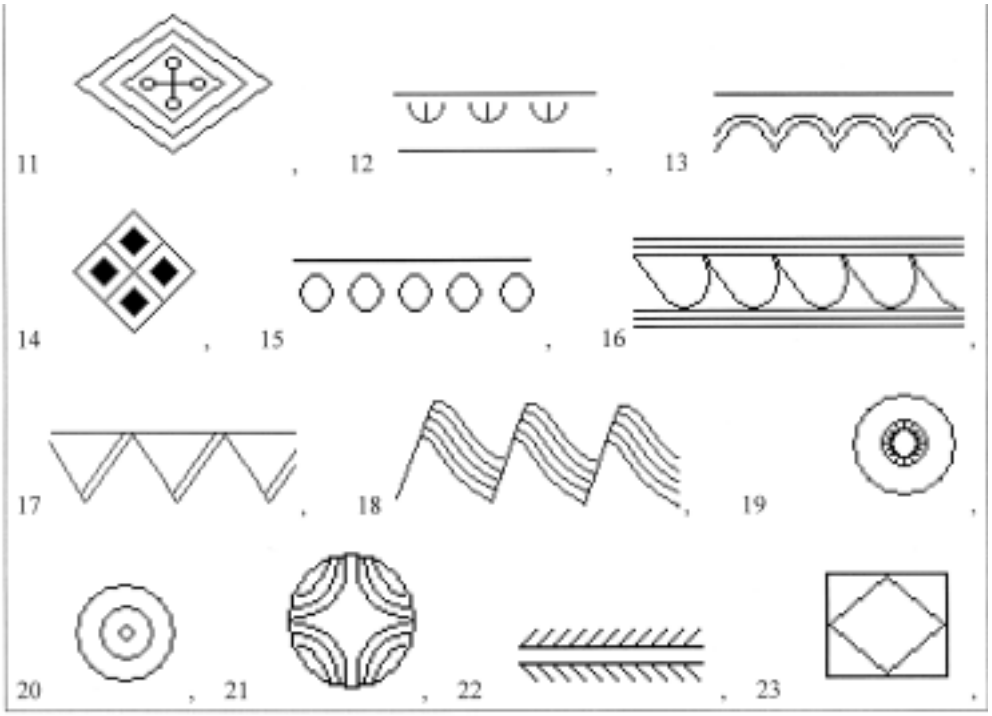


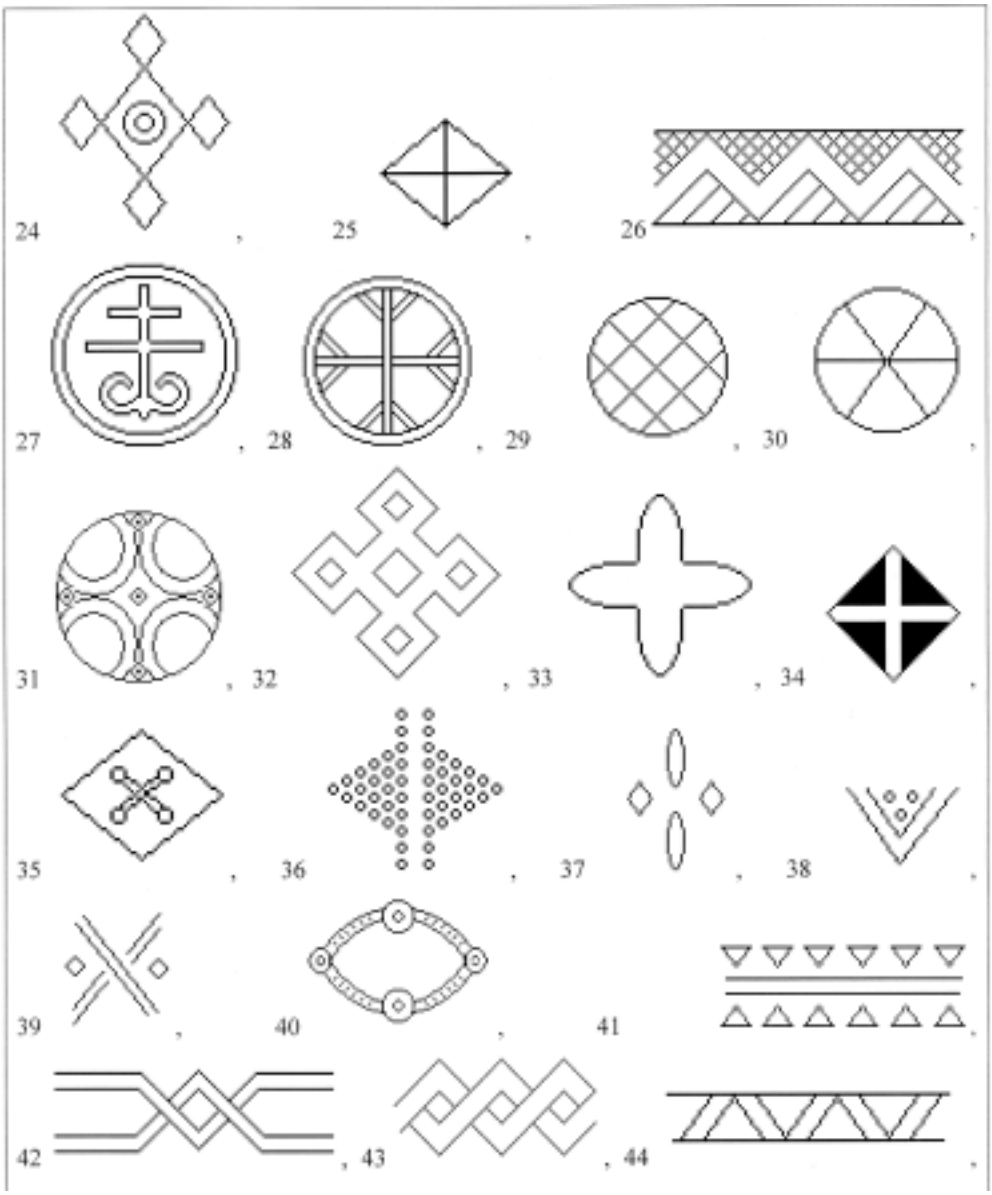


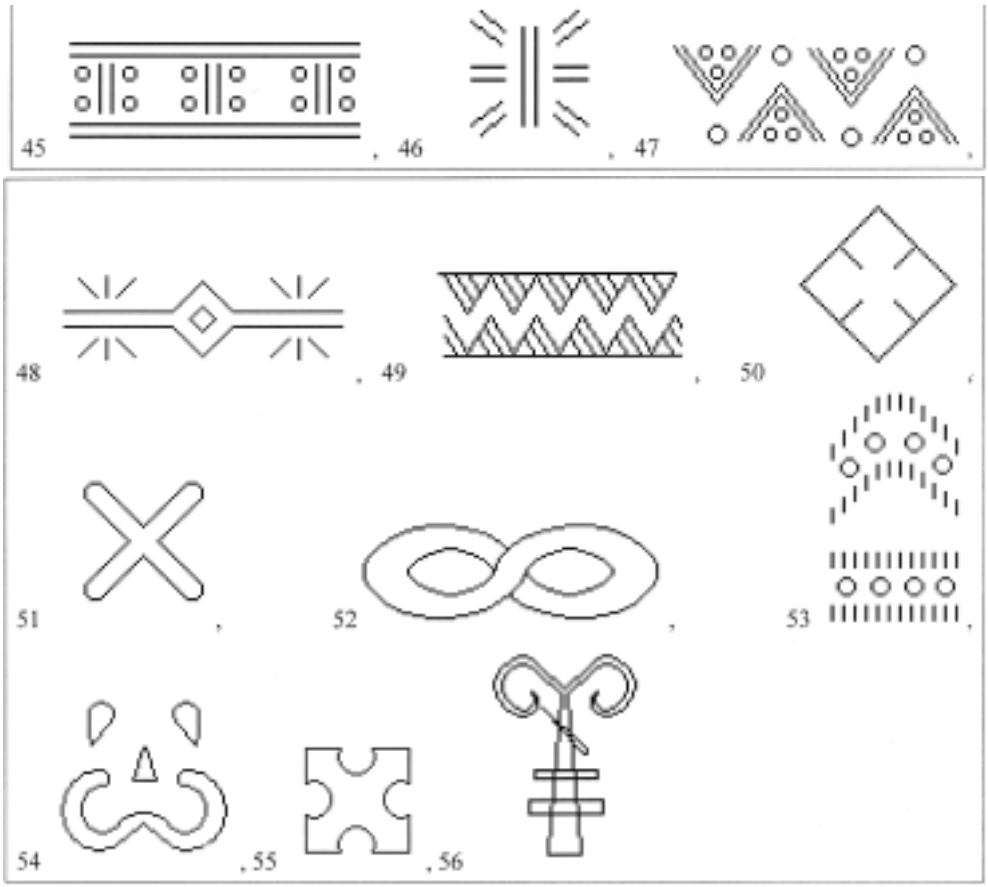


Словене




11 , 12 , 13 .
14 , 15 , 16 .
17 , 18 , 19 .
20 , 21 , 22 , 23 .


24 , 25 , 26 .
27 , 28 , 29 , 30 .
31 , 32 , 33 , 34 .
35 , 36 , 37 , 38 .
39 , 40 , 41 .
42 , 43 , 44 .



Анализ приведенных символов позволяет сделать несколько очевидных выводов. Нетрудно видеть, что самыми распространенными знаками у всех восточных славян были солярные символы, или точнее графемы на основе или с использованием множества окружностей. Наиболее популярной была группировка нескольких окружностей в тройную/треугольную конфигурацию. Довольно распространены также ромбические, змеевидные/волнообразные, крестообразные и розеточные знаки, но заметно варьирующиеся по своему частотному употреблению у различных племен. Количественный анализ общего количества используемых символов показывает, что наибольшее число символов в своей культуре имели племена кривичей, словен и вятичей. Это объясняется не просто более сильным язычеством этих племен, или хорошей сохранностью древних памятников, им принадлежавших, а чистотой верований кривичей, словен и вятичей по сравнению с другими восточнославянскими племенами, т.е. их религиозной аутентичностью, что свидетельствует о длительном отсутствии контактов, связей либо кратковременностью контактов с народами иной веры, например, христианами.

Сравнивая также символы, принадлежащие разным племенам восточных славян, можно обнаружить многочисленные параллели знаков у большинства из них. Однако наиболее очевидное сходство символов отмечается у волынян и дреговичей, у северян и вятичей, а также у кривичей и словен. Такое количество параллелей может служить одним из доказательств этногенетической близости этих племен в каждой из отмеченных пар. Оно также показывает, что сравнение символов является одним из эффективных средств исследования этногенеза восточных славян в целом.

Для более детального анализа генезиса приведенных систем символов восточных славян необходимо проведение ретроспективных исследований [11, с. 261 – 263]. Таким образом, сравнительный анализ языческой графической символики восточнославянских племен является весьма эффективным средством изучения этногенетических корней их культуры и древней истории. Путем ретроспекции языческой символики вглубь веков и археологических культур можно установить основные этапы этногенеза восточнославянских племен.

Список использованной литературы

1. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1981. – 608 с.

2. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М., 1988. – 783 с.

3. Даркевич В.П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // Советская археология. – 1960. – № 4. – С. 56 – 67.

4. Амброз А.К. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа // Советская археология. – 1966. – № 1. – С. 61 – 76.

5. Круглова О.В. Древняя символика в произведениях народного искусства Ярославской области // Советская археология. – 1971. – № 1. – С. 264 – 269.

6. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. – СПб., 1993. – 240с.

7. Толстой Н.И. Из “грамматики” славянских обрядов // Типология культуры: Взаимное воздействие культур / Труды по знаковым системам. Вып. 15. – Тарту, 1982. – С. 57 – 71.

8. Равдина Т.В. Древнерусские литые перстни с геометрическим орнаментом // Древняя Русь и славяне. – М., 1978. – С. 133 – 138.

9. Богуславская И.Я. Художественные особенности русской народной вышивки с геометрическим орнаментом // Сов. этнография. – 1982. – №1. – С. 101 – 112.

10. Мячикова И. И. Архаическая графическая символика восточных славян // Доклады НАН Беларуси. – 2007. – Т. 51. – № 5. – С. 119 – 123.

11. Мячикова И.И. Этапы развития графических символов в контексте индоевропейских археологических культур. – М., 2006. – 355 с.

Михайло ОРЛИК
Кіровоград

ФОРТЕЦЯ СВЯТОЇ ЄЛИЗАВЕТИ ТА ІНОЗЕМНА КОЛОНІЗАЦІЯ ПІВДЕННОЇ УКРАЇНИ (третя чверть XVIII ст.)

Стаття присвячена дослідженню взаємозв'язку іноземної колонізації Південної України та виникненню й розвитку фортеці святої Єлизавети, котра в третій чверті XVIII ст. стає військовим та адміністративним центром південного степового регіону.

Ключові слова: іноземні переселенці, колоністи, гусари, фортеця святої Єлизавети, Південна Україна.

Проблема дослідження історії іноземної колонізації південної України в другій половині XVIII ст. не нова для історичної науки. Дослідники переважно акцентують увагу на міграційних процесах, кількісному й етнічному складі населення, взаємостосунках переселенців із місцевими жителями[1]. Але ж інспіровані російською владою колонізаційні процеси сприяли не лише міжетнічним процесам, але й виникненню та розвитку в південному регіоні міст. З іншого боку, дослідники міст традиційно присвячують більше уваги питанням, пов'язаним із міською реформою 1870 р., а проблеми історії міст та органів їхнього управління середини XVIII ст., на жаль, вивчені недостатньо. Досить цікавими є дослідження еволюції міст, які виникли з поселень біля фортець, збудованих у середині XVIII ст. на південних рубежах Російської імперії. Одним із таких міст був Єлисаветград (сучасний Кіровоград), котрий виріс із форштадту фортеці святої Єлизавети. Безпосередньо історії цього міста присвячено надто мало досліджень, найбільш вагомими з яких є історичний нарис міського голови О.Пашутіна[2] та частина тому, присвяченого Кіровоградській області в серії "Історія міст і сіл Української РСР"[3]. Деякі матеріали містяться в працях О.Шмідта[4], О.Дружиніної[5], В.Тимофієнко[6] та ін.

Традиції залучення іноземців до військової служби в Російській імперії сягають часів Петра І. Особливо це стосувалося представників поневолених Портою православних народів, котрих переважно залучали до служби в гусарських* командах. Саме з іноземних вихідців згодом формувалися гусарські полки, які набули широкого розповсюдження в російській армії у період правління Єлизавети Петрівни. У першій половині XVIII ст. були створені та розміщені в Україні 5 таких полків: Сербський, Угорський, Грузинський, Волоський та Молдавський. Поселеним був Сербський, інші, як указував академік В.Шишмарьов вважалися польовими[7]. Вони мали різний чисельний склад, але всі були некомплектними.

У середині XVIII ст. Російська імперія розпочала посилену колонізацію своїх південних районів. Цей процес хронологічно збігся із посиленням угорського впливу в Австрії унаслідок боротьби Марії-Терезії з Фрідріхом II й утисками сербів–граничан. Ці події спровокували значні міграційні процеси сербів до Російської імперії на початку 1750-х років після схвалення урядом Єлизавети Петрівни звернення групи сербських офіцерів на чолі з полковником І.Хорватом про переселення до Російської імперії й створення гусарського полку кідькістю в 1 тисячу осіб. Перші групи граничан прибули до Києва в жовтні 1751 р. Із І.Хорватом до Російської імперії мігрувала незначна кількість сербських вояків. В історіографії зустрічається різні дані,

---

** Гусари – різновид кавалерії, уперше з'явилися 1458 р. в Угорщині.*

© Михайло Орлик

щодо їхньої кількості, переважно називається 218 осіб. Російська влада присвоїла полковнику І.Хорвату чин генерал-майора й доручила створити на Півдні України для сербських переселенців військово-землеробське поселення – Нову Сербію. Під неї царат виділив територію 200 на 30 верст у районі рік Синюхи, Великої Висі, Кагарлика, Тури, Кам'янки, Березівки, Омельника й Дніпра. Виняткове право селитися на її території отримують вихідці з Молдавії, Валахії, Македонії та Сербії, а місцеве корінне українське населення переселяють далі на південь[8]. Нова Сербія початково мала складатися із двох поселених полків: Гусарського й Пандурського*, кожен з яких охоплював 20 рот, розміщених по шанцях[9].

Незважаючи на те, що планувалося заселяти Нову Сербію переважно сербами, що було відображено й у назві цього військово-адміністративного утворення, усе ж переважну частину переселенців склали вихідці з дунайських князівств Молдавії та Валахії. Так, зокрема, 1754 р. вони становили 78 % переселенців[10]. Незначна кількість сербських мігрантів, насамперед була викликана перешкодами австрійської влади. Російські посли свідчили, що сербів обкладали додатковими податками, не дозволяли вивозити членів сімей і прислугу[11].

Згідно із сенатською інструкцією 1752 р., переселенський рух до Нової Сербії координував генерал-майор артилерії І.Ф. Глєбов, котрий уважався також її головним командиром. Для захисту південного кордону Нової Сербії, згідно з указом Єлизавети Петрівни генерал-майору Івану Хорвату від 11 січня 1752 р. будується фортеця Св. Єлизавети. Для спорудження цієї фортеці, як зазначає В.Тимофієнко, рівнинне місце вибрано під керівництвом генерала И.Ф.Глєбова"[12]. Незважаючи, що офіційною датою закладення фортеці вважається 18 червня 1754 р., однак в історіографії трапляються й інші думки щодо датування заснування цієї фортеці. Деякі дослідники вважають, що її було закладено 1752 р.[13] чи 1753 р.[14]. Проте, 1802 р. члени Єлисаветградського міського магістрату вказували, що фортеця Святої Єлизавети виникла у 1754 р."[15]. Ця фортеця згодом стає центром Новослобідського козацького полку, який був створений для "облаштування українців, які виселялися з цих земель, припинення їхньої безконтрольної міграції, охорони кордону та створення надійного буферу між Новою Сербією і Запорожжям"[16]. Фортеця святої Єлизавети стала головним опорним пунктом для Нової Сербії, мала захищати її із фронту, а на флангах цю роль відігравали Архангельськ на р. Синюсі та Мишурин Ріг на р. Дніпрі.

Окрім цього, фортеця святої Єлизавети стає адміністративним та військовим центром російського імперського впливу в південному регіоні. Тому цілком логічно, що серед усього комплексу проблем, розв'язання яких покладалося на коменданта цієї фортеці або російських високопосадовців, які перебували в ній, значне місце посідали питання іноземних переселенців: болгар, волохів, греків, македонців, молдаван, сербів та ін. Ураховуючи, що представники підвладних Порті християнських народів володіли турецькою мовою, їх часто використовували як перекладачів, розвідників та кур'єрів до урядовців Оттоманської імперії. Так, наприклад, 1755 р. після загострення російсько-турецьких відносин у зв'язку із створенням Нової Сербії та будівництвом фортеці святої Єлизавети генерал-майор І.Ф.Глєбов відправив з листами до буджацького сераскер-паші в м. Білгород на р. Дністер капрала Молдавського гусарського полку Івана Херескула, котрий успішно справився із цією місією[17].

На клопотання коменданта фортеці святої Єлизавети бригадира Муравйова сенатським указом від 14 серпня 1761 р. змінюються правила для заселення Ново-слобідського козацького полку, котрі мали сприяли переселенню іноземних вихідців до Південної України[18]. На території фортеці святої Єлизавети містилася Новослобідська полкова канцелярія, коменданту фортеці належало розглядати "между тех козаков… партикулярные споры, а особливо в отведенных им землях"[19]. Якщо ж його рішення не влаштовувало сторони конфлікту, то вони мали право звертатися до київської губернської канцелярії.

Переселенці до Російської імперії на початку 1750-х р. приймали підданство й складали присягу на вірність російській цариці в Санкт-Петербурзі, згодом в Києві, а після побудови фортеці святої Єлизавети – в ній. Так, зокрема, згідно з ордером генерал-поручика Наришкіна, у травні 1763 р. в гарнізонній канцелярії фортеці святої Єлизавети було прийнято до російського

** Пандури (від містечка Пандур) – піше іррегулярне військо. У Російській імперії пандури з'являються 1752 р. після дозволу Єлизавети Петрівни Івану Хорвату щодо створення Нової Сербії. У зв'язку із реформуванням військових поселень на Півдні України1764 р. пандурські полки розформовуються.*

підданства й приведено до присяги серба – вихідця із цісарської області Арсенія Ракічевіча, який мав служити в гусарському полку Івана Хорвата[20].

Разом із фортецею святої Єлизавети розвивався форштадт (міщанська слобода) біля неї, де також поселялися іноземні мігранти. Так, зокрема, у квітні 1757 р. там мешкали у власних будинках волохи Петро Стефанов (відставний капрал Сербського гусарського полку), Федір Яковлєв та Іван Семенов (відставні Молдавського гусарського полку)[21]. Окрім них, у міщанській слободі мешкали греки, вихідців із Криму: Федір Костантієв (мав власний будинок), Антон Христофорович (мешкав у будинку ратмана Дмитра Мишуровського), Апостол Дімітрієв та Дмитро Лазоров[22]. Загальна кількість населення форштадту фортеці була наступною:

Населення міщанської слободи фортеці святої Єлизавети у квітні 1757 р.[23]

Категорії мешканців	*Осіб*
Міщани, котрі мали свої будинки та подвір'я	95
Міщани, котрі жили в чужих дворах	21
Інших міщан	11
Греків	3
Іноземних торгівців, які здійснювали торгівлю в найманих коморах	14
Вихідців із розкольницьких слобод у Польщі	5
Разом	*149*

Цікаво, що укладачі "Именного списка сколько крепости Святой Елисаветы в мещанской слободе жительством состоит мещан", підсумовуючи дані, серед іноземних вихідців виділили лише греків. Форштадт біля фортеці святої Єлизавети 1764 р. став центром Єлизаветградської провінції Новоросійської губернії. Для заохочення переселення до форштадту фортеці святої Єлизавети влада надає пільги купцям і ремісникам та грошові позики іноземцям.

Незважаючи на різноманітні заходи владних інституцій щодо колонізації південного степового регіону, все ж темпи заселення цих територій були не достатніми. Генерал-аншеф Панін, доповідаючи Катерині II у березні 1764 р., наголошував, що на цих теренах кількість цивільних мешканців (обивателів) лише "не много превосходнее" військових[24]. Тому при реформуванні управління Південної України та створенням Новоросійської губернії у березні 1764 р. царат акцентує особливу на посиленні колонізаційних процесів за допомогою іноземних вихідців. Переселенцям надавалися землі, грошова допомога й звільнення від сплати податей строком від 6 до 16 років[25]. Ці заходи дещо прискорили міграційні потоки до Єлизаветградщини, етнічний склад якої був наступним: українці – 65,37 %, волохи (молдавани) – 15,40 %, росіяни – 12,66 %, серби – 3,22 %, поляки 1,56 %[26]. Так, зокрема, якщо в межах Єлизаветградської провінції, 1762 р. мешкало 24 627 осіб чол. статі, то 1764 р. – 32 571 особа чол. статі[27]. Особлива увага урядовців приділялася організаторам масових переселень до регіону, так званим вербувальникам. Вони мали змогу отримати офіцерське звання й автоматично – дворянський стан людям різноманітного походження або заробити більш високе звання тим, хто вже мав офіцерський чин. Так, зокрема, законодавець встановлював наступні норми:

Співвідношення кількості завербованих до військової служби
в Новоросійській губернії іноземців та отриманням звання[28]

Військові звання	*Кількість завербованих осіб*
Майор	300
Капітан	150
Поручик	80
Прапорщик	60
Вахмістр	30

Зрозуміло, що не всі з переселенців бажали вступати до військової служби, тому в разі якщо вербувальник приводив цивільне населення, то для отримання вищеназваних чинів він мав завербувати вдвічі більше осіб.

Значних демографічних збитків південному степовому регіону завдали кримські татари під час набігу 1769 р. Тоді лише в Єлизаветградській провінції загинуло та потрапило до полону 3144 особи, було спалено 1900 хат, 4 церкви, 3 вітряки, 1 гуральня[29]. Тому уряд вирішує розмістити на цих теренах новий Молдавський гусарський полк, сформований 1769 р. з волохів, молдаван, греків та представників інших підвладних Потрі християнських народів, які під час війни перейшли на бік російської армії. Історія згаданого військового підрозділу й заселення наданих йому територій тісно пов'язані з діяльністю Василя Лупула-Звєрєва (Василє Лупула). За успішні виведення єдиновірних народів, переважно вихідців із Дунайських князівств Молдавії та Валахії, Звєрєв отримав звання полковника й очолив новий Молдавський гусарський полк. Відомо, що В. Звєрєв не лише особисто займався вербуванням переселенців, але й мав широку розгалужену мережу агентів для цього, завдяки чому до Молдавського гусарського 1771 р. відразу переселилося 15 526 осіб[30]. Документи свідчать, що вербувальники використовували будь-які методи для заохочення переселення, вдаючись навіть до відвертої брехні. Так, зокрема, Василь Звєрєв ще майором у жовтні 1769 р., перебуваючи у фортеці святої Єлизавети, звернувся від імені Катерини II до волоського православного народу, безпідставно обіцяючи "вечно и по смерть никаких всем волохам будущих в фамилиях податей не платить"[31]. Тому й не дивно, що багато хто, дізнавшись про реальні умови поселення, утікав за кордон. Так, наприклад, поручик Молдавського гусарського полку з форпосту на р. Синюсі Іван Підгорний, у травні 1773 р. доповідав коменданту фортеці святої Єлизавети полковнику артилерії Дувінгу про те, що з 15 роти (Вільшанки) капітана Ісаєва втекло 15 сімей волохів, які перебували на польській території і погодилися повернутися назад до 15-ї роти[32]. Проте, щоб пропустити їх з Польщі до Молдавського гусарського полку через указаний форпост, треба було отримати відповідну резолюцію коменданта фортеці святої Єлизавети.

Після російсько-турецької війни територія імперії Романових значно розширилася, й фортеця святої Єлизавети втратила своє стратегічне значення. Однак, різноманітні пільги, котрі надавалися переселенцям, збільшили притік населення не лише до Єлисаветградської провінції, а й до форштадту фортеці. Поселення біля неї значно розрослося й 1775 р. "уже называлось Елисаветградом и получило права города"[33]. Але то вже тема іншого дослідження.

---

[1] Клаус А. Наши колонии. Опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. – СПб, 1869; Велицин А.А. Иностранная колонизация в России // Русский вестник. – Кн.1 – 2. – СПб., 1889; Писаревский Г. Из истории иностранной колонизации в России в XVIII в. – СПб., 1908; Полонська-Василенко Н. Заселення Південної України в половині XVIII ст. (1734 – 1775 рр.). – Ч.1 – 2. – Мюнхен, 1960; Шишмарёв В.Ф. Романские поселения юга России. – Л., 1975; Кабузан В.М. Заселение Новороссии в XVIII – XIX в. (Екатеринославская и Херсонская губернии в 1719 – 1858 гг.). – М., 1976; Посунько О.М. Історія Нової Сербії та Слов'яносербії. – Запороіжжя, 1998 та ін.

[2] Пашутин А.Н. Исторический очерк г. Елисаветграда. – Елисаветград, 1897.

[3] Кіровоградська область. Історія міст і сіл Української РСР. – К., 1972.

[4] Шмидт А. Херсонская губерния. – Ч.1 – 2. // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. – Т. 23. – СПб., 1863.

[5] Дружинина Е.И. Северное Причерноморье в 1775 – 1800 гг. – М., 1959; її ж: Южная Украина в 1800 – 1825 гг. — М., 1970; її ж: Южная Украина в период кризиса феодализма 1825 – 1860 гг. — М., 1981.

[6] Тимофеенко В.И. Города Северного Причерноморья во второй половине XVIII века. – К., 1984.

[7] Шишмарёв В.Ф. Романские поселения юга России. – С. 32.

[8] Орлик В. Міграції як складова процесу виникнення молдо-волоських поселень в Центральній Україні в другій половині XVIII століття // Проблеми міграції. – 1999. – № 2. – С. 33.

* Пандури (від містечка Пандур) – піше іррегулярне військо. У Російській імперії пандури з'являються 1752 р. після дозволу Єлизавети Петрівни Івану Хорвату щодо створення Нової Сербії. У зв'язку із реформуванням військових поселень на Півдні України 1764 р. пандурські полки розформовуються.

[9] Детальніше див.: Пивовар А.В. Поселення Задніпровських місць до утворення Нової Сербії: в документах середини XVIII століття. – К., 2003. – С. 218 – 219, 300.

[10] Зеленчук В.С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. (Этнические и демографические процессы). – Кишинев, 1979. – С. 45.

[11] Костяшов Ю.В. Сербы в Австрийской монархии в XVIII веке. – Калининград, 1997. – С. 43.

[12] Тимофеенко В.И. Вказ. праця. – С. 41.

[13] Кабузан В.М. Вказ. праця. – С. 52; Дмитрієнко М.Ф., Ясь О.В. Уроки імперської політики // Відродження. – 1994. – № 3. – С. 70.

[14] Скальковський А.О. Історія Нової Січі, або останнього Коша Запорозького. – Дніпропетровськ, 1994. – С. 312.

[15] Державний архів Кіровоградської області (далі – ДАКО). – Ф.18. – Оп.1. – Спр.8. – Арк.38.

[16] Орлик В. Вказ. праця. – С. 33.

[17] Інститут рукопису Національної бібліотеки України (далі – ІР НБУ). – Ф.IX. – Од. зб. 132-214. – Арк. 2.

[18] Полное собрание законов. – Т. XV. – № 11312. – С. 770.

[19] ІР НБУ. – Ф.42. – Од. зб.277. – Арк. 46 зв.

[20] Там само. – Ф.IX. – Од. зб.1904-1911. – Арк. 3 – 3 зв.

[21] Там само. – Од. зб. 251-252. – Арк. 9 – 9зв.

[22] Там само. – Арк. 8 зв.

[23] Складено на основі: ІР НБУ. – Ф. IX. – Од. зб. 251-252. – Арк. 11.

[24] ІР НБУ. – Ф.V. – Од. зб. 1-103. – Арк. 137.

[25] ПСЗ. Вказ. праця. – Т. XVI. – № 12099. – С. 659.

[26] Кабузан В.М. Вказ. праця. – С. 257.

[27] Там само. – С. 122.

[28] Складено на основі: ПСЗ. – Т. XVI. – № 12099. – С. 666.

[29] Орлик В.М. До питання історії волосько-молдавських поселень на України. – К., 1996. – С. 12.

[30] Кабузан В.М. Вказ. праця. – С. 107.

[31] ІР НБУ. – Ф. 42. – Од. зб. 38. – Арк.6.

[32] Там само. – Ф. IX. – Од. зб. 3704-3731. – Арк. 30.

[33] Тимофеенко В.И. Вказ. праця. – С. 123.

Статья посвящена исследованию взаимосвязи иностранной колонизации Южной Украины с возникновением и развитием крепости святой Елизаветы, которая в третьей четверти XVIII в. становится военным и административным центром южного степного региона.

Ключевые слова: иностранные переселенцы, колонисты, гусары, крепость святой Елизаветы, Южная Украина.

The article is devoted to the investigation of the interrelation of South Ukraine's foreign colonization with the foundation and development of St. Elizabeth Fortress, which becomes a military and administrative centre of the south steppe region in the third quarter of the XVIII century.

Key words: foreign migrants, colonists, hussars, St. Elizabeth Fortress, Southern Ukraine.

Ірина Севастьянова
Київ

РОЛЬ УКРАЇНИ У ЗАБЕЗПЕЧЕННІ РОСІЙСЬКОЇ АРМІЇ ПІД ЧАС РОСІЙСЬКО-ТУРЕЦЬКОЇ ВІЙНИ 1735 – 1739 років

У статті розкриваються особливості забезпечення Україною російської армії провіантом, волами, кіньми, підводами та іншим.

Ключові слова: російсько-турецька війна 1735 – 1739 рр., українське населення, армія, забезпечення.

Загострення суперечностей між Російською і Османською імперіями призвело до війни 1735 – 1739 рр. Вона не принесла Росії бажаних результатів, забрала життя понад 100000 людей і коштувала мільйони карбованців[1]. Однією з головних причин значних людських та матеріальних втрат була неукомплектованість російської армії всім необхідним. У статті зроблена спроба розкрити особливості забезпечення Україною російської армії рекрутами, провіантом, волами, кіньми, підводами та іншим, на прикладі військової компанії 1738 р.

Проблема забезпечення Україною російської армії відноситься до числа актуальних і недостатньо вивчених. Вітчизняні історики В.О.Барвінський, В.О.Романовський, О.І.Гержій і В.М.Мордвінцев торкалися її в контексті виконання населенням Лівобережної України державних податків та повинностей, а російські Л.Г.Безкровний, О.Б.Широкорад та інші – військової історії. Матеріали з фондів архівів України та Російської Федерації, опубліковані документи і матеріали, як-то укази і постанови державних органів, доповіді генерал-фельдмаршала та головнокомандуючого Дніпровською армією Б.К.Мініха імператриці Анні Іванівні, свідчення сучасників і безпосередніх учасників війни 1735 – 1739 рр. дали змогу більш повно висвітлити окремі аспекти проблеми і стали основою для написання статі.

Незважаючи на всі постанови Анни Іванівни, Кабінету міністрів, Військової колегії та інших державних органів Дніпровська і Донська армії під час російсько-турецької війни 1735 – 1739 рр. відчували гостру нестачу рекрутів, грошей, продовольства, амуніції, коней тощо. Виключенням не була і військова компанія 1738 р.[2]. Так, Донська армія не змогла вчасно виступити в похід, бо не була забезпечена всім необхідним. Навіть уже після початку маршу її головнокомандуючий П.П. Лассі повідомляв про те, що "в команде его в деньгах великий недостаток; артиллерии и ее припасов тако мундирных и амуничных вещей много числа не привезено и умедлено; рекрутов и лошадей (було приведено 11986 коней, а 7442 ще знаходилися в дорозі – С.І.) для укомплектования в некоторые полки не приведено"[3]. Тільки у одній із понад тридцяти провінцій Російської імперії – В'ятській, недоїмка подушного податку за період російсько-турецької війни 1735 – 1739 рр. становила 90857 крб. 87 коп.[4].

Відповідно до плану військової кампанії 1738 р., до Криму вирушили дві російські армії: Дніпровська армія, під керівництвом генерал-фельдмаршала Б.К.Мініха, чисельністю 94781 чоловік регулярного і 13500 чоловік нерегулярного війська і Донська, на чолі з генерал-фельдмаршалом П.П.Лассі у складі 40881 чоловік регулярного і 25000 чоловік нерегулярного війська.[5] Це було близько 56 – 66 % її складу відповідно до штатів військового часу (за даними Л.Г. Безкровного російська армія відповідно до штатів 1734 р. під час війни мала складатися з 205549 чоловік, а сучасника подій К.Р.Бйорка відповідно до штатів 1732 р. – 242182 чоловік)[6].

Для комплектування обох армій людьми, 19 вересня 1737 р. був оголошений рекрутський набір у розмірі 1 рекрут від 98 осіб податкового подушним податком населення Російської

© Ірина Севастьянова

імперії, окрім жителів Сибірської губернії, однодворців і "ратных людей прежней службы" Воронезької, Київської, Казанської та Астраханської губерній, слобод, приписаних до катеринбурзьких заводів, тульських і сестрорецьких зброярів, селян заводів братів-промисловців Демидових, які знали ремесла. Того ж року був проведений позачерговий набір в армію всіх придатних до військової служби "синодальных, архиерейских, детей боярских и слуг монастырских, и священнических, и церковных причетнических детей, також найденных в Москве разночинцев", які не сплачували подушний та деякі інші податки, не виконували ряд повинностей[7]. Новобранці мали бути людьми "крепкими и здоровыми, и в службу годными" у віці від 15 до 30 років, на зріст – 151 см. і вище[8]. Община за власні кошти купувала для них одяг і взуття (каптан серм'ятний, шубу, шапку, рукавиці, дві сорочки, підштанки і штани серм'ятні чи шкіряні, панчохи, одну пару упок чи черевиків), надавала підводи для проїзду до місць збору рекрутів у повітових і губернських містах, продовольство на перший місяць військової служби, а також 50 коп. чи 1 крб. кожному[9]. За даними Л.Г.Безкровного, під час рекрутського набору 1737 р. разом з "доїмочними" рекрутами було взято до російської армії 48960 чоловік[10].

Зважаючи на те, що військова служба була по життєвою, високу смертність під час військових конфліктів, поневіряння (утиски офіцерів, погане забезпечення провіантом, амуніцією, житлом тощо), рекрути за першої ж ліпшої нагоди намагалися дезертирувати. Вони втікали на територію Речі Посполитої, а потім мовою документа: "шатаютца в великороссийских и малороссийских городах, селах и деревнях или в прежние своих жилищах у помещиков своих пропитаются". Тому рядом указів населенню України, як і загалом Російської імперії заборонили надавати будь-яку допомогу дезертирам, ловити їх і передавати державним органам[11]. Наприклад, якщо господар хоча б на день рекрутові-втікачеві надавав прихисток, то з цього дому брали одноразово вдвічі більше осіб у російську армію, а решту дорослих як чоловіків, так і жінок "били кнутом без пощады"[12].

Щоб зупинити масові втечі від російської армії під час військової компанії 1738 р., рекрутам і погоничам (останні були переважно з Гетьманщини) було заборонено залишати межі табору, організовано польову варту та запроваджено покарання у вигляді смертної кари за дезертирство. Незважаючи на всі перестороги, втечі були масовим явищем. Так тільки 28 серпня 1738 р. з Дніпровської армії втекло 27 чоловік[13]. За наказом Б.К.Мініха, навіть були запроваджені винагорода у розмірі 2 крб. за приведеного дезертира, штрафи для офіцерів, чиї рядові втекли, переклички солдат по списках у межах рот декілька разів на день[14].

Російська влада, використовуючи принцип "батога і пряника", намагалася повернути рекрутів-втікачів до армії. Наприклад, указом 1735 р. їм гарантували у разі добровільної явки до війська, придатних до військової служби без будь-яких покарань розписати в полки, а непридатних – відпустити додому. Якщо ж дезертирів ловили, то били батогом і відправляли на довічну роботу на заводи до Сибіру або карали шпіцрутенами 3 – 5 раз, у залежності від кількості попередніх втеч. Указами неодноразово були продовжені кінцеві терміни добровільної явки рекрутів-втікачів до армії[15].

Російська армія потребувала великої кількості провіанту на час військових компаній, який вона брала з собою в похід до Криму. Досить часто виникали перебої у постачанні продовольством, тому і рядові, і навіть офіцери харчувалися погано. На час із середини квітня до початку грудня 1738 р. (запланована тривалість військової компанії) Дніпровській армії було потрібно 248833 ¼ кулів борошна, 15326 кулів круп і 39092 пудів солі, а Донській з 1 квітня до 1 вересня 1738 р. – 48342 четверті 4 четверика борошна, 3021 четверть 3 ¼ четверика круп, 9668 ½ пуда солі, і для обох армій 380 бочок вина[16]. З 1737 р. загальне керівництво по збору провіанту з населення, купівлі і доставці його до армії здійснював генерал-крігс-комісар князь М.Ю.Трубецькой[17].

Головним джерелом забезпечення російської армії провіантом були збір хліба з населення Бєлгородської і Воронезької губерній, Лівобережної і Слобідської України, а також державна закупівля. Російська держава віддавала перевагу першому варіанту, оскільки вона часто не мала грошей та й купці завищували ціни. Наприклад, у 1737 р. у середньому четверть круп на базарі коштувала 1,5 – 1,6 крб., а скарбниця через зловживання чиновників, спекуляцію купців купувала їх по 2,33 крб. за четверть[18]. 13 жовтня 1737 р. був виданий указ про збір провіанту з оподаткованого подушним податком населення Воронезької і Бєлгородської губерній, окрім

купців і однодворців. Жителі Орловської і Севської провінцій мали здати 4 четверика борошна, ½ четверика круп, 3 четверика вівса з одної особи в найближчі магазини, а з Воронезької, Єлецької, Тамбовської і Шацької провінцій – 2 четверика борошна, ½ четверика круп, 2 четверика вівса[19]. Населення здавало хліб по фіксованій державою ціні, зазвичай нижче ринкової, гроші ж їм зараховували до подушного податку 1738 р. Податкове населення не могло повністю забезпечити російську армію провіантом, з року в рік зростала заборгованість по поставках хліба. Проте нестача припасів виникала і через недбальство чиновників. Так, у Усть-Хоперській фортеці значна кількість провіанту зіпсувалася через те, що його розмістили у вологому місці[20].

Значним споживачем хліба були ´уральні підприємства. Вони платили за зерно більше ніж держава, перевозили його самостійно, тому населення більш охоче продавало хліб їм, ніж державі. Тому у 1738 р. у Воронезькій і Бєлгородській губерніях, Лівобережній і Слобідській Україні було заборонено ´уральництво до того часу, поки "в здешних магазинах провианта довольно и в пропитании армии немалой нужды не будет, и определенной до зимы доимочный провиант в магазины поставят сполна"[21]. Проте досить скоро заборона була знята у зв'язку із значним зменшенням надходжень до скарбниці від монопольного продажу алкоголю державою[22].

Залишається невідомою загальна кількість коней в російській армії, але безсумнівно це були десятки, а то й стоні тисяч. Основним джерелом забезпечення російської армії кіньми були загальні набори з населення, і лише незначною мірою – кінні заводи. Указом від 1 листопада 1737 р. купці і селяни Російської імперії, окрім Сибірської, Архангелогородської губерній та українських однодворців, мали здати 1 коня від 284, а російські поміщики, які володіли українськими селами – від 253 податкових осіб. Державою були визначені мінімальна і максимальна вартість коня, вони відповідно становили 8 і 12 крб. у залежності від його якості, регіональних цін тощо. Гроші за коней зараховували населенню до подушного податку 1738 р. Згодом таку практику припинили, оскільки зріс дефіцит бюджету[23]. Також у церковних установ і духовних осіб, які мали кінні заводи взяли безкоштовно кожного четвертого коня[24]. Того ж року для 20 ландміліцьких полків з українських однодворців зібрали 6000 коней у пропорції 1 кінь від 50 осіб.[25].

Під час військової компанії 1738 р., як і війни загалом, для перевезення боєприпасів, амуніції, провіанту російської армії була потрібна велика кількість підвод, волів і погоничів. Більшість із них взяли з Гетьманщини, частково Слобожанщини. У 1738 р. у населення лівобережних полків взяли безкоштовно і купили 50093 волів, 23000 з яких призначалися Дніпровській армії і 120000 – Донській[26]. Російський уряд мав намір "дабы у обывателей нужное число волов для пашни оставлено было" виділити 300000 крб. голові Правління гетьманського уряду князю І.Ф.Барятинському для купівлі волів. Проте зазвичай замість грошей жителі отримували від військових і чиновників квитанції, по яким держава обіцяла згодом заплатити гроші або повернути воли натурою[27].

Багатьма указами українському населенню обіцяли "достойную заплату со всеми без всякого удержания произвести немедленно" за взяті для російської армії провіант, фураж, воли тощо[28]. Йому ж залишалося "по всяким службам охотнейше и ревностнейше быть" і чекати завершення війни, яка принесе "тишину, … благоспокойство и благополучие"[29].

Становище українського населення ускладнювали не тільки величезні побори на користь російської армії, але й утиски з її боку. Незважаючи на те, що указами категорично заборонялося офіцерам і рядовим російської армії відбирати у цивільного населення провіант, фураж, підводи тощо, знущатися над ним[30], грабунки, а інколи і фізичні розправи були частими явищами. Наприклад, стан України під час російсько-турецької війни 1735 – 1739 рр. показано в указі Анни Іванівни 1740 р.: "... в наших слободских полках и в Малоросии разных чинов люди, как обретающиеся там, при командах и у дел, так и проезжающие многие не только с мундиром, амуницией, и с прочими военными и другими нашими припасами, но и с партикулярными своими обозами, и едя поступают с тамошними жителями бессовестно, и несмотря на запреты, столь многие наши указы, чинят всякие обиды, и разорения, берут нагло подводы, без подорожных и без платежа прогонов, и харч всякий и фураж безденежно, и многих невинных людей напрасно бьют, и увечат жестокими побоями, а некоторые нападками своими, и взятки берут деньгами, вещами, лошадьми и скотом… насилием своим отнимают хутора, земли,

грунты, мельницы, леса, рыбные ловли, и прочие угодия, и заводы не только владельческие, но и церковные, и монастырские, и вымогают у людей, как-то у вдов и сирот и у прочих, крепости на те их имения на свои и на посторонние имена, и совсем оных в крайнее разорения приводят…"[31].

Жорстоке ставлення військових до місцевих жителів яскраво ілюструє справа сержанта Нарвського піхотного полку В.Семенова. У 1739 р. він разом з солдатами вчинив наїзд на монастирський хутір Годуновку Яготинської сотні: "...перво трое коней будто в подводу взял и невозвратил, а другое в тот же хутор набегши с десятью человеками взяли волов шесть, втретье набегши с двадцатью человеками с списами, цепами, и копиями розбойнечески, взял тамошнего городничего Годуновского Гедеона, за волосы драл, по щекам и бокам куллачем и палкою нещадно бил и поставил на карауле десять человек, и солдата, чтоб он городничий с хутора незбежал, а войта де тамошнего киями до полусмерти прибил, и служителей всех с двора порозганял"[32].

Значне вилучення в українського населення провіанту та фуражу, волів і коней, підвод з погоничами тощо призвело до занепаду господарства і масових втеч жителів закордон. Найбільше ж постраждала територія Гетьманщини. Генеральна військова канцелярія неодноразово заявляла про те, що регіон не може виконувати поставки припасів для російської армії у повному обсязі[33]. Весною 1738 р. становище ускладнилося настільки, що влада була змушена видати населенню з військових магазинів зерно для сівби[34]. Представники російської влади в Україні, на чолі з О.І.Румянцевим мали стежити щоб місцеві жителі "земли свои не запущая отнюдь в пустоту, все пахали и хлеб сеяли, також и сено заготавливали сколько возможно более… и заграницу не разбегались"[35]. Для попередження втеч населення до Речі Посполитої були посилені форпости на Дніпрі, але це було марно[36].

Восени 1738 р. жителів Гетьманщини та Слобожанщини спіткало нове лихо, російська армія з Криму принесла чуму. Проте завдяки запровадженню карантину у місцях поширення хвороби, як-то Переяславському полку, і смертної кари за втечу із карантинних зон масового поширення хвороби вдалося уникнути[37].

Отже, основний тягар забезпечення російської армії під час військової компанії 1738 р., які і загалом війни 1735 – 1739 рр., ліг на плечі українського населення. Воно забезпечувало її провіантом, фуражем, підводами, погоничами тощо. Масове залучення населення регіону до перевезення вантажів російської армії, вилучення різноманітних припасів для потреб війська, призвели до занепаду сільського господарства, зумовили масові втечі населення.

---

[1] Широкорад А.Б. Тысячелетняя битва за Царьград. – М., 2005. – С. 154.

[2] Російський державний військово-історичний архів (далі РДВІА). – Ф. 393. – Оп.4. – Спр.1. – Арк. 10 – 15; Там само. – Спр. 10. – Ч. 1. – Арк. 19, 39.

[3] РДВІА. – Ф. 20. – Оп. 1/47. – Спр. 70. – Арк. 39 – 40; Бумаги Кабинета министров императрицы Анны Иоанновны. 1731 – 1740 гг. – Т. 7. (Январь – июнь 1738 г.) // Сборник Русского Исторического общества (далі Сборник РИО). – Т. 120. – Юрьев, 1905. – С. 323, 362.

[4] РДВІА. – Ф. 393. – Оп. 4. – Спр. 1. – Арк. 10 – 15.

[5] РДВІА. – Ф. 20. – Оп. 1/47. – Спр. 70. – Арк. 14 – 14 зв.; Центральний державний історичний архів України у м. Києві (далі ЦДІА України у м. Києві). – Ф. 51. – Оп. 1. – Спр. 139. – Арк. 17 зв. – 19 зв.

[6] Берк К.Р. Путевые записки о России // Петербург Анны Иоанновны в иностранных описаниях. – СПб., 1998. – С. 249 – 250; Бескровный Л.Г. Русская армия и флот в XVIII веке (Очерки). – М., 1958. – С. 55.

[7] Полное собрание законов Российской империи (далі ПСЗ). – Т. 10 (1737 – 1739 гг.). – СПб., 1830. – С. 18 – 19 (№ 7158), 257 – 258 (№ 7364), 274 – 280 (№7378), 303 – 304 (№ 7389), 438 (№ 7531).

[8] ПСЗ. – Т. 9 (1733 – 1736 гг.). – СПб., 1830. – С. 915 (№ 7046); Там само. – Т. 10 (1737 – 1739 гг.). – СПб., 1830. – С.275 (№ 7378), 370 – 371 (№ 7464), 548 (№ 7610), 832 (№ 7872); Бумаги Кабинета министров императрицы Анны Иоанновны. 1731 – 1740 гг. – Т. 7. (Январь – июнь 1738 г.) // Сборник РИО. – Т. 120. – Юрьев, 1905. – С. 492.

[9] ПСЗ. – Т.9 (1733 – 1736 гг.). – СПб., 1830. – С. 917 (№ 7046); Там само. – Т. 10 (1737 – 1739 гг.). – СПб., 1830. – С.2 77 (№ 7378), 549 – 550 (№ 7610), 832, 836 (№ 7872); Бумаги Кабинета министров императрицы Анны Иоанновны. 1731 – 1740 гг. – Т. 6 (1737 г.) // Сборник РИО. – Т.117. – Юрьев, 1904. – С. 492.

[10] Бескровный Л.Г. Русская армия и флот в XVIII веке. (Очерки). – М., 1958. – С. 34.

[11] ЦДІА України у м. Києві. – Ф. 51. – Оп. 1. – Спр. 83. – Арк. 1, 6.

[12] Бумаги Кабинета министров императрицы Анны Иоанновны. 1731 – 1740 гг. – Т. 8. (Июль – декабрь 1738 г.) // Сборник РИО. – Т. 124. – Юрьев, 1906. – С. 119.

[13] Всеподданнейшие донесения гр. Миниха. – Ч. 1. Донесения 1736 и 1737 годов // Сборник военно-исторических материалов (далі Сборник ВИМ). – Вып.10. – СПб., 1897. – С. 301 – 302.

[14] Всеподданнейшие донесения гр. Миниха. – Ч.1. Донесения 1736 и 1737 годов // Сборник ВИМ. – Вып.10. – СПб., 1897. – С. 124 – 125, 248 – 249.

[15] Відділ колекцій Державної публічної історичної бібліотеки Росії. – Спр. 8663. – Арк. 1; Бумаги Кабинета министров императрицы Анны Иоанновны. 1731 – 1740 гг. – Т.4 (1735 г.) // Сборник Русского императорского общества (далі Сборник РИО). – Т. 111. – Юрьев, 1901. – С. 492 – 493.

[16] РДВІА. – Ф. 20. – Оп. 1/47. – Спр. 70. – Арк. 17 – 18, 21.

[17] Інститут рукопису Національної бібліотеки імені В.І.Вернадського (далі ІР НБУ). – Ф. 8. – Спр. 1466. – Арк. 1.

[18] Бумаги Кабинета министров императрицы Анны Иоанновны. 1731 – 1740 гг. – Т. 6 (1737 г.) // Сборник РИО. – Т.117. – Юрьев, 1904. – С. 612.

[19] Там само. – С. 612 – 613, 743 – 747.

[20] Бумаги Кабинета министров императрицы Анны Иоанновны. 1731 – 1740 гг. – Т. 7. (Январь – июнь 1738 г.) // Сборник РИО. – Т. 120. – Юрьев, 1905. – С. 443.

[21] ІР НБУ. – Ф. 8. – Спр. 570. – Арк. 269; ПСЗ. – Т. 10 (1737 – 1739 гг.). – СПб., 1830. – С. 486 – 487 (№ 7569).

[22] ІР НБУ. – Ф. 29. – Спр. 2. – Арк. 94.

[23] ІР НБУ. – Ф. 160. – Спр. 585. – Арк. 67 – 68; Бумаги Кабинета министров императрицы Анны Иоанновны. 1731 – 1740 гг. – Т. 8 (Июль – декабрь 1738 г.) // Сборник РИО. – Т. 124. – Юрьев, 1906. – С. 314 – 315.

[24] ПСЗ. – Т. 10 (1737 – 1739 гг.). – СПб., 1830. – С. 333 – 338 (№ 7424).

[25] Бумаги Кабинета министров императрицы Анны Иоанновны. 1731 – 1740 гг. – Т. 8. (Июль – декабрь 1738 г.) // Сборник РИО. – Т. 124. – Юрьев, 1906. – С. 120 – 121.

[26] ІР НБУ. – Ф. 8. – Спр. 229/97. – Арк. 192 – 192 зв.; РДВІА. – Ф.20. – Оп.1/47. – Спр. 70. – Арк. 22 – 22 зв.

[27] Бумаги Кабинета министров императрицы Анны Иоанновны. 1731 – 1740 гг. – Т. 7. (Январь – июнь 1738 г.) // Сборник РИО. – Т. 120. – Юрьев, 1905. – С. 26 – 27, 43 – 44.

[28] ІР НБУ. – Ф. 30. – Спр. 77. – Арк. 56 – 57.

[29] ІР НБУ. – Ф. 30. – Спр. 77. – Арк. 55.

[30] ІР НБУ. – Ф. 8. – Спр. 175м/205. – Арк. 17.

[31] ІР НБУ. – Ф. 8. – Спр. 229/97. – Арк. 198 – 198 зв.

[32] ЦДІА України у м. Києві. – Ф. 51. – Оп. 1. – Спр. 100. – Арк. 1 – 15.

[33] ІР НБУ. – Ф. 8. – Спр. 2229 – 2269. – Арк. 15.

[34] Бумаги Кабинета министров императрицы Анны Иоанновны. 1731 – 1740 гг. – Т.7. (Январь – июнь 1738 г.) // Сборник РИО. – Т. 120. – Юрьев, 1905. – С. 411 – 413.

[35] ІР НБУ. – Ф. 8. – Спр. 2229 – 2269. – Арк. 13 – 14; Бумаги Кабинета министров императрицы Анны Иоанновны. 1731 – 1740 гг. – Т. 7 (Январь – июнь 1738 г.) // Сборник РИО. – Т. 120. – Юрьев, 1905. – С. 331 – 333.

[36] ЦДІА України у м. Києві. – Ф. 51. – Оп. 1. – Спр. 83. – Арк. 1, 6; Там само. – Спр. 139. – Арк. 4 – 4 зв., 10 – 14.

[37] ЦДІА України у м. Києві. – Ф. 1501. – Оп. 1. – Спр. 47. – Арк. 1; Там само. – Спр. 50. – Арк. 2 – 2 зв., 3; Там само. – Спр. 51. – Арк. 3 – 3 зв.

В статье раскрываются особенности обеспечения Украиной русской армии провиантом, лошадьми, волами, телегами и т.д.

Ключевые слова: русско-турецкая война 1735 – 1739 гг., украинское население, армия, обеспечение.

This article tells us about peculiarities of the supplying of the Russian army by Ukraine with provision, bullocks, horses, carts and so on

Key words: Russian-Turkish war of 1735 – 1739, Ukrainian inhabitants, army, supplying.

Антон ГАУК
Київ

СВЯТИЛИЩА СУЧАСНИХ НЕОЯЗИЧНИКІВ В УКРАЇНІ

В статті досліджуються святилища українських неоязичників, джерела формування уявлень неоязичників про сакральний простір; релігійні, філософські та соціокультурні умови формування обрядовості неоязичників. Запропоновано класифікацію святилищ неоязичників в Україні.

Ключові слова: неоязичництво, святилища, сакральний простір.

В слов'янському світі, з початку 1990-х років, активізувались пошуки власної релігійної концепції, яка б відповідала особистим потребам людини в умовах ідеологічної кризи. На фоні відродження християнської церкви на пострадянському просторі, стали широко популярними різноманітні езотеричні вчення, широкий спектр котрих має етнічний характер та орієнтацію на традиції слов'янського язичництва. Причиною цього академік Л.С.Клейн вбачає втрату людьми прихильності до християнства через надання православ'ю статусу де факто державної релігії, зв'язкам у минулому церковнослужителів із КДБ та різкий контраст між матеріальним багатством церковної еліти та бідністю пересічних громадян[1]. Втім, причини звернення до язичництва вбачаються нам більше у неспроможності церкви задовольнити релігійні потреби людей та підвищенні інтересу освічених людей до езотеричної літератури.

Загальною тенденцією українського неоязичництва є українська ідея в контексті західноєвропейської сакральної традиції, але без християнського нашарування. Джерелами формування ідеологічної основи неоязичництва є переважно не автентичні тексти та наукові дослідження, а белетристична література, езотеричні твори та власні ідеї лідерів язичницьких організацій та культів. Особливою пошаною користується праця академіка Б.О.Рибакова[2], етнографічні джерела, археологічні дані.

В українській науці неоязичництво досліджується, в основному, як культурне та соціальне явище, при чому автори зосереджують увагу на ідеологічних та соціальних засадах неоязичницьких організацій. Так, в роботі О.О.Тупик аналізуються язичницькі традиції, язичницько-християнський синкретизм[3], О.Б.Гуцуляк досліджував світоглядні позиції неоязичників[4]. Втім, мало уваги було приділено проблемам просторової орієнтації святилищ, обрядовості сучасних українських неоязичників.

Сьогодні в Україні існує чимало різних общин, культів, організацій, які нерідко конфліктують між собою. Питання святилищ стоїть для них особливо гостро. Найчастіше неоязичники поклоняються своїм богам в природних умовах. Ряд неоязичницьких організацій побудував святилища. Через конфлікти із міською владою, радикальними націоналістичними та релігійними угрупуваннями, місця святилищ особливо не афішуються і часто приховуються.

Так, наприклад, Собор Рідної Української Віри на своєму сайті стверджує, що "...сьогодні Святі місця Собору Рідної Української Віри є релігійною таємницею"[5], втім подається інформація про місця, які вважаються святими: "Святі місця – це ділянки земної поверхні та простір над ними, які пронизані потужною Дажбожою Силою. Такі місця прив'язані до джерел Дажбожої Сили, з яких вони наповнюються. Причини виникнення таких джерел і таких місць є релігійною таємницею. Святими місцями в Соборі Рідної Української Віри є: місця Святилищ Дажбожих дохристиянського часу, які очищені від шкідливих чужовірних впливів спеціальними обрядами, проведеними духовними особами Рідної Української Віри; місця культових зображень Господа

© Антон Гаук

Дажбога, Рідних Богів, Богорівних Українських Духів, Пророків України (матеріальне зображення стає культовим після проведення спеціального обряду духовною особою Рідної Української Віри); місця, які мають особливе значення для Рідної Української Віри і які освячені групою духовних осіб Рідної Української Віри за спеціальним обрядом"[6].

Серед найбільших святилищ Києва можна виділити святилище Перуна на Лисій горі (розташована на південний захід від Видубичів на правому березі р. Либідь), засноване общиною Радобожжя. Воно являє собою майданчик, оточений ровом із чотирма ідолами в центрі, що стоять спинами один до одного. Це є досить цікавою рисою, враховуючи той факт, що, намагаючись встановити контакт із богами, в давні часи існували тенденції відгороження святилища від земного простору, спроби надати йому значення місця переходу із земного світу в світ духів та богів. Більшость святилищ мали символічну огорожу або невеликий рів.

На території святилища вказаної общини є кам'яний вівтар із рунічними зображеннями. Ідоли тримають в руках вкриті рунами мечі та щити із геометричним рунічним орнаментом (ромб із "ніжками" по кутах, поділений на чотири частини із крапками в центрі. Семантичним значенням символу, ймовірно, є запліднена земля). Варто зазначити, що окрім рун, запозичених із давньогерманської абетки Старшого Футарку, зустрічається й низка символів, що більше нагадує давньогрецьку абетку. Перед кожним з ідолів лежить жертовний камінь, поставлені чотири зображення дерев'яних вовків обличчями назовні.

В Україні найбільшим за чисельністю є рух рідновірів. Він був заснований у 1934 р. В.Шаяном в Канаді[7]. Община "Родове Вогнище Рідної Православної Віри" встановила на Замковій горі у Києві капище за зразком давнього капища на Старокиївській горі. Це кам'яна площа із чотирма виступами, орієнтованими за сторонами світу. На цьому капищі приносять в жертву квіти й мед. Більшість членів общини не їдять м'ясо та вважають, що давні слов'яни не приносили в жертву тварин та людей. На побудову капища пішло чотири дні. Капище по колу огороджене молодими деревами – дубами і соснами[8].

Популярний серед неоязичників інформаційний ресурс "Руське Православне Коло" повідомляє, що громади Рідної Православної Віри проводять свої богослужіння на Кам'яній Могилі, (де каміння, яке складає пагорб власне й використовується в якості вівтаря), на пагорбі Савур-Могили в Запорізькій області. Проводяться обряди й біля Запорозького Дубу, який ототожнюється із світовим деревом та пов'язаний із культом Перуна; на Мавринському Майдані біля м. Павлограда в Дніпропетровській області, на святилищі в селі Микільське-на-Дніпрі, святилищі на горі Богит; на березі, поблизу затопленого Дністровським водосховищем села Бакота; на острові Хортиця, біля могили Івана Сірка в Дніпропетровській області. Поблизу Львова існує ряд святилищ, що вбачаються лідерам Рідної Православної Віри взаємопов'язаною системою давнього язичницького центру[9].

Ряд сакральних місць виключно тимчасові. В день свята встановлюється ідол, територія освячується, ідолу приносять жертви. Після проведення свята ідола забирають чи закопують або спалюють.

Найбільш широко проводяться священні дії просто неба – в полі, на лісовій галявині, на березі річки або ставка, на горі, пагорбі тощо. Особливу увагу надають камінню та деревам.

Значна частина неоязичників входить до дрібних об'єднань, що складаються із 3 – 5 осіб. Як правило, вони обирають природний об'єкт – найчастіше камінь, або дерево, який і використовують як святилище.

Зв'язок неоязичницьких течій із релігією давніх слов'ян досить часто вкрай суперечливий. Ряд організацій вважає істинними свідчення Велесової Книги; Братство "Сварга" веде своє літочислення "від Трипілля"[10], деякі організації синтезують наукові роботи та плоди власних домислів тощо. На фоні цього, організації, що серйозно ставляться до реконструкції (член Общини Радобожи зазначив, що навіть реставрації[11]) обрядовості давніх слов'ян є вельми рідкісними і, як правило, нараховують менше людей та не прагнуть особливої популярності. Члени неоязичницьких угрупувань охоче використовують інформаційні ресурси своїх російських та білоруських колег, при чому особливою повагою користуються доступні в мережі Інтернет матеріали російських общин "Велесов Круг" та "Коляда Вятичей", що підтверджує певну інтернаціональність руху та панслов'янські світоглядні тенденції, характерні для значної частини неоязичників. Віртуальний простір дозволяє особі бути членом певної неоязичницької організації, навіть перебуваючи в іншій країні.

Сьогодні неоязичництво представлене не лише течіями слов'янського спрямування. Досить поширені організації, що тяжіють до скандинавської та кельтської духовної культури. Вони переважно представлені дрібними угрупуваннями, що мають езотеричне спрямування та практикують клерикальну магію.

Неоязичники, у світогляді яких домінує давньогерманська сакральна традиція, надають перевагу поклонінню каменю. На ньому часто пишуть руни. Це не дивно, оскільки культ каміння був широко поширений серед народів світу й особливо яскраво проявився у германських народів Північної Європи. Каміння нерідко вважалося живим і ставлення до нього було відповідним. Часто об'єкти природного походження наділялися цілющими силами, вважалися домівками духів. На каменях нерідко зустрічаються солярні зображення, різні символи руху.

Кельтський неодруїдизм в Україні сприймається як різновид пантеїстичного світосприйняття. Об'єктами сакралізації виступають, насамперед, рослини, особливо дуби (поклоніння дубам існувало в друїдичній традиції). Як і неоязичники, що дотримуються давньогерманської сакральної традиції, слов'янські неоязичники та неоязичники кельтського спрямування схильні ототожнювати дерево зі Світовим деревом. У своїх спробах знайти так зване "місце переходу", тобто місце, де існують входи у світ богів та духів, неоязичники кельтського спрямування часто користуються книгами Ф.Леру[12], присвяченими кельтській духовній культурі, А.Росс[13] та інших кельтологів, за даними яких давні кельти вважали місцями входу до іншого Світу високі гори, пагорби, печери, колодязі, озера, річки, болота.

Представники неодруїдизму не визнають штучних святилищ, тому проводять свої ритуали поблизу природних об'єктів, серед яких намагаються обирати найбільш віддалені від людей та найбільш візуально ефектні. Часто неоязичники здійснюють богослужіння в паркових зонах, неподалік громадських місць.

Неоязичники намагаються реконструювати давню традицію та обрядовість, але стикаються з проблемами, пов'язаними, перш за все, із обмеженістю джерельної бази для реконструкції святилищ – даних археології, лінгвістики, психології, топоніміки та фольклористики. Некритичне ставлення неоязичників до спеціальних знань з фахових дисциплін роблять результати реконструкцій сумнівними. Так виникли копії "жертовника" на Старокиївській горі, обряди на могилах відомих діячів історії та культури України, богослужіння в парках, визнання Велесової книги священним текстом тощо.

Сакральні місця сучасних українських неоязичників доцільно поділити на такі типи: 1. об'єкти природного походження, біля яких проводяться богослужіння. Серед них домінують камені, дерева, пагорби, рідше – річки. 2. Рукотворні святилища, збудовані неоязичниками. 3. Культурно-історичні пам'ятки, серед них можна виділити культові місця давніх слов'ян, місцевості з містичним ореолом, чиє культове та історичне значення є дискусійним; пам'ятки, що мають специфічне ідеологічне значення для конкретної общини (могили історичних діячів, пам'ятки архітектури тощо); – тимчасові святилища. 4. Тимчасові святилища для одноразового проведення богослужіння.

За І.П.Русановою та Б.А.Тимощуком ранньосередньовічні слов'янські святилища поділяються на пам'ятки природного походження; культові місця рукотворного походження; кургани, що мали значення сімейних святилищ[14].

Місця поклоніння сучасних неоязичників збігаються лише в перших двох пунктах з уявленнями про сакральний простір давніх носіїв слов'янської язичницької традиції.

Така класифікація неоязичницьких святилищ є досить умовною через різноманітність поглядів неоязичників. Однак варто виділити тенденції у виборі місця святилища, характерні для переважної більшості неоязичників. Здебільшого вони знаходяться на височині – на горі, пагорбі, кургані тощо. Також варто приділити увагу рунічним написам, що є не стільки впливом давньогерманської язичницької традиції, скільки наслідком впливу сумнівного характеру книг про слов'янські руни[15].

Святилища неоязичників багато в чому подібні ймовірним святилищам давніх язичників, хоча й не можуть претендувати на достовірну реконструкцію. Їх можна розглядати як інтерпретацію давніх уявлень, що ´рунтується на наукових та псевдонаукових працях, власному баченні ідеологів та лідерів общин.

[1] Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб., 2004. – С. 105.

[2] Рибаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М., 1987. – 783 с.

[3] Тупик О.О. Язичницькі традиції в духовній культурі українців (90-ті рр. ХХ ст.) Автореф. дис... канд. іст. наук. – К., 2002. – 18 с.

[4] Гуцуляк О.Б. Неоязичництво як світоглядне явище (історико–філософський аналіз): Автореф. дис... канд. філософ. наук. – Львів, 2005. – 27 с.

[5] Собор Рідної Української Віри. Офіційний сайт [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://ukrvira.org.ua/index.php?go=22&lang=1

[6] Родове Вогнище [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://alatyr.org.ua/doslid/religio/genez.htm

[7] Родове Вогнище [Електронний ресурс] http://alatyr.org.ua/doslid/religio/rvinukr.htm

[8] Интересный Киев. [Електронний ресурс] http://www.interesniy.kiev.ua/old/architecture/hramy/73

[9] Руське Православне Коло [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.svit.in.ua/

[10] Сайт общини "Сварга" [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://svarga.kiev.ua/news.shtml

[11] Володимир Андрущенко. Київ. Член Общини Радобожої. 11.05.2008.

[12] Леру Ф. Друиды. – СПб., 2003. – 286 с.

[13] Росс А. Повседневная жизнь кельтов в языческую эпоху. – СПб., 2004. – 287 с.

[14] Русанова И.П., Тимощук Б.А. Языческие святилища древних славян – М., 2007. – С. 25

[15] Платов А.В. Славянские руны. – М., 2001. – 176 с.

[16] Jutunhammer (прізвисько). Київ. Визнає себе рідновіром. 08.05.2008.

[17] Радомир (прізвисько). Київ. Визнає себе рідновіром. 06.05.2008.

[18] Василь Хижняк. Київ. Дотримується "асатри" – давньогерманської неоязичницької традиції. 01.05.2008.

[19] Велеслав (прізвисько). Черкаси. Визнає себе рідновіром. 08.05.2008.

[20] Євгенія Rain (прізвисько). Київ. Практикує "асатру" та неодруїдизм. 06.05.2008.

В статье исследуются святилища украинских неоязычников;. источники формирования представлений неоязычников о сакральном пространстве; религиозные, философские и социокультурные условия формирования обрядности неоязычников. Предложена классификация святилищ неоязычников в Украине.

Ключевые слова: неоязычество, святилища, сакральное пространство.

Article deals with the research of sanctuaries of Ukrainian neo-heathens; sources of the formation of their ideas about sacred space; religious, philosophical and sociocultural conditions of the formation of modern rituals.

Key words: neo-heathenism, sanctuary, sacred space.

Наші автори

Аксьонова Наталя - кандидат історичних наук, методист першої категорії навчального відділу Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна.

Бабак Інна – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Бойко Ігор - кандидат історичних наук, науковий співробітник Інституту народознавства Національної Академії Наук України.

Воропай Марина – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Гаук Антон – аспірант кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Гончаревський Владислав - викладач кафедри філософії Київського міського педагогічного університету імені Б.Д.Грінченка.

Гуменюк Олена – аспірантка кафедри новітньої історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Івацький Владислав – аспірант історичного факультету Маріупольського державного гуманітарного університету.

Ігнатенко (Колодюк) Ірина - кандидат історичних наук, асистент кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Кітов Дмитро - аспірант кафедри історії та етнології України Черкаського національного університету імені Б. Хмельницького.

Козакевич Олена - кандидат мистецтвознавства, науковий співробітник Інституту народознавства Національної Академії Наук України.

Копцюх Богдан – керівник історико-краєзнавчого гуртка Центру туризму і краєзнавства "Левандівка" м. Львів.

Коровіна Катерина - пошукач кафедри археології и етнології України історичного факультету Одеського національного університету імені І.І.Мечникова.

Кухаренко Світлана – докторантка програми українського фольклору департаменту сучасних мов та культурних досліджень Університету Альберта (Канада).

Лєснікова Ганна – аспірантка історичного факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова.

Литвинчук Наталія - аспірантка відділу "Український етнологічний центр" Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Т. Рильського Національної Академії Наук України.

Моїсеєнко Єлизавета - аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Мячикова Ірина – кандидат філологічних наук, доцент кафедри історії, світової та вітчизняної культури Білоруського Національного технічного університету.

Орлик Михайло - учень 9 класу НВК "Природнично-математичний ліцей" № 25, м. Кіровоград.

Рябчикова Фаїна – здобувач кафедри новітньої історії України історичного факультету Волинського національного університету імені Лесі України.

Севастьянова Ірина – аспірантка кафедри історії Росії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Скляр Володимир – докторант Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Фіцак Інна - аспірантка Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, провідний спеціаліст відділу соціальної роботи Коломийського районного центру соціальних служб для сім'ї, дітей та молоді.

Ханас Ірина - асистент кафедри соціології та культурології Національного лісотехнічного університету України, аспірантка відділу історичної етнології Інституту народознавства Національної Академії Наук України.

Юрченко Віталіна - аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 27

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка
Технічний редактор Ольга Лагунова

На першій сторінці обкладинки малюнок Я.Гніздовського.

Підписано до друку 06.10.2008. Формат 61х86/8.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн. друк. арк. 16.
Тираж 300.